د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة

محتويات النشرة

أكاديمية مسالك المعرفة

العدد الخامس
شهر مارس
2026م/1447هـ

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة

شهود واستخلاف: الابستمولوجيا الخلدونية. أدلة الكيان الروحي.
حقوق وتمكين: تفكيك مركزيه التمويل وفوقية التقلين، مصدر قوة المجتمع وأصلها.
قضايا وآفــاق: المواطنة بين الكلالة والحركية، معوقات الهيمنة الامريكية على العالم.
ترجمـــــات: أبعاد التدين مابعد الحديث، التدين الفئوي، هل هو أمر ممكن في الإسلام؟

أكاديمية مسالك المعرفة

العدد الخامس
شهـر مـارس
2026م/1447هـ

المحتويات

افتتاحية العدد

في هذا العدد الخامس، أصبحت هوية هذه الدورية الفكرية قد تحددت في شكلها الأساسي لتعبر عن مجالات اهتمامها، هوية تتمحور حول قسمين رئيسيين أصبحا الركنين الثابتين فيها : 1- الشهود والاستخلاف، 2- الحقوق والتمكين، ذلك أن رسالة النشرة تتمثل في التعريف بأهم مسألتين نجد أن الاجتماع الإنساني مشرقا ومغربا بحاجة ملحة إليهما، وهما تحصيل كل من "الصواب المعرفي" و"الفاعلية العملية"، نفصل فيهما كما يلي :

فأما الصواب المعرفي فمتمثل في صحة الأخبار بما هو استقاء المعلومة من المصادر الموثوقة، وتمحيصها بالأدوات الفاحصة الدقيقة، وكذا في سلامة الأفكار بما هو قيام التصورات والمفاهيم على القواعد المنطقية الثابتة، ولئن كانت الغاية -المتمثلة في تحصيل المعلومات الصحيحة وتحقيق الأفكار السلمية- غاية عزيزة، ذلك أن تطرق الوهم والكذب إليها مأصول فيها -حسب ابن خلدون- لما يخالج النفس الإنسانية من ميل عن الحقيقة إلى الأهواء، لذلك كان استهدافها كغاية إنما هو لذاته مكسب يكفي فيه السعي الصادق لإصلاح الأنفس الإصلاح المعرفي النظري، وتلك أول معاني الشهود، بما هو شهود الحقيقة بدلا من جحودها.

وأما الفاعلية العملية فتتمثل في الاندفاع الحركي بما هو التحفز إلى تحصيل وحيازة الموارد المحيطة واستثمارها الاستثمار الأمثل بفضل حرية التصرف البيئي، وكذا الالتزام الإرادي بما هو تحري تحصيل المنافع القصوى من كل جهد تحقيقا للمنطق العملي الصارم، ولئن كانت الغاية -المتمثلة في الاندفاع الحركي والالتزام الإرادي- غاية عزيزة، ذلك أن تطرق الكلالة والكسل إليها مأصول فيها عند فساد معاني الإنساني -حسب ابن خلدون- لما نشأت عليه النفس الإنسانية من قهر وعسف، لذلك كان وضعها كهدف إنما هو لذاته مكسب يكفي مدخلا لتحصيل القدرة فيه بما هو إصلاح الأنفس الإصلاح الإرادي العملي، وتلك أول معاني التمكين، بما هو التمكين المادي الدنيوي بدلا من اللافاعلية.

فهما القسمان الرئيسان في النشرة، إضافة إلى قضايا الشأن العام الكونية و المحلية، خاصة من خلال تأصيلها التاريخي والثقافي، لما نجد فيه من أهمية، أعني ضرورة ربط الاحداث والظواهر الظرفية الطارئة بامتداداتها في الماضي الفعلي (التاريخ) والماضي الرمزي (الثقافة)، دون إغفال الحيزين: المكاني (الجغرافيا) والمادي (الاقتصادي) باعتبارهما الحيزان المتممان لحدود الوجود الإنساني ضمن مخمسها وهو الدولة بمعناها العام كضرورة مؤطرة لتلك الأحياز، إذ وبناء عليه يصبح النظر في الجغرافيا السياسية الغاية في ربط الفكر الإنساني بالأدواء الراهنة للحضارة الإنسانية -وفي قلبها حضارة الإسلام- تشخيصا وعلاجا.

وبه، فإنه وضمن هذه المجالات ومجالات فرعية أخرى على غرار الترجمات والقراءات المرتبطة بالإسهامات الإنسانية والإسلامية الجديرة بالعرض والشرح والنقل إلى اللسان العربي، تأتي نشرة الفكر لتسهم بالرأي والمقال في العلاج والتشخيص -كخلية تفكير وبيت خبرة- لتقديم ما تجد في نفسها من إمكان وقدرة على تقديم المشورة للنخبة والجمهور بالقدر المستطاع، ضمن الصرح الوليد الذي تصدر عنه هذه النشرة. والله ولي التوفيق. د. محمد عبد النور 2026/03/09

شهود واستخلاف

تكوينية الابستمولوجيا الخلدونية ومكانة العنصر القيمي ضمنها

تسلّم المداخلة(*) بأن موضوع القيم، هو موضوع العلوم العملية المسماة اليوم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن تأسيس ابن خلدون لها جاء بعد تأسيسين مهمين هما: تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة، وتأسيس ابن تيمية للمعرفة النقدية النظرية، أي أن ابن خلدون وفكره حصل بعد تمام النظر تأسيسا لمبادئه أرسطيا ونقدا لميتافيزيقاه تيميا.

حيث قام أرسطو بتأسيس أورغانون الطبيعيات (المقولة، التصنيف، التعبير، القياس، الاستدلال، الحوار، رد المغالطات) بناء على علم المنطق، مغفلا الإنسانيات لغفلته عن التاريخ الذي لم يكن من العلوم الفلسفية لكونه علما نقليا صيره ابن خلدون علما صوريا/عقليا بفضل الأورغانون الذي أسسه بمبادئه الستة (الحياد وعدم التحيز، سيرة ناقل الخبر، قراءة السياق وعدم الاجتزاء، التحرر من اليقين المطلق، اختبار المزاعم، التنزه عن المصالح).

كما قام ابن تيمية بالتمييز بين (الإدراك المعرفي) و(الحقيقة الوجودية) لموضوع الإدراك، محررا العلم من وهم المطابقة الذي قامت عليه "النظرية الواقعية" في المعرفة، وأن الحقائق الطبيعية إنما يجتهد العقل في تحديدها باستعمال التصورات والكلمات بطريقة تواضعية (المواضعات الصورية والعقلية) بناء على ما تدركه الحواس بالتجربة العلمية، مؤسسا بذلك "النظرية الإسمية" في المعرفة. وهو ما أتمه ابن خلدون باستكمال بناء النظرية الاسمية في العمل من خلال التمييز بين (السلوك البشري) و(القيمة المعيارية) لذلك السلوك. (والمعلوم أن التجديد المعرفي الذي حصل في الغرب كان بفضل الإسمية اللاتينية التي تجاوزت الأفلاطونية والأرسطية).

انطلق ابن خلدون من العلم المهمل في العلوم الفلسفية وهو التاريخ لتأسيس العلوم الإنسانية باعتبار التاريخ مسرح الوجود الإنساني الذي تستقى منه علومه، وهو ذاته مسرح موضوع القيم العملية. فأكد إمكان خضوع العالم الإنساني للدرس العلمي، بعد أن كان يعتبر من موضوعات الحكمة العملية.

كما انطلق من ضرورة وأهمية الخوض في المسائل العملية بالشكل التفصيلي لاستكشاف قوانينه "الأحوال والطبائع" من خلال ابتكاره "علم العمران" كعلم يقابل المنجز النظري التيمي الذي اكتفى فيه بنقد ميتافيزيقا منطق الطبيعيات، باعتباره تاما عند أرسطو لم تكن الحاجة إلى علم ناقص وجب ابتكاره كما كان الحال عند ابن خلدون، الذي كان عمله مضاعفا نقد المعرفة العملية اليونانية وتأسيس العلم الخاص بها.

والواقع أن المقدّمة جاءت بديلا عن مفهوم المدينة الفاضلة (كما أسس لها أفلاطون في الجمهورية خاصة، وكذا أرسطو في كتاب السياسة)، إذ يمكن تسمية المقدّمة بـ"المدينة الفعلية"، حيث الإشكال أن المدينة الفاضلة بنيت لتكون معيارا سابقا على المدن الفعلية في التاريخ وقاضية عليها، وهو ما جاء عمل ابن خلدون لتقديم نموذج بديل ومغاير له تماما ومختلف عنه جذريا. (وهو

في الواقع نقد أيضا لتصور الفقهاء للتشريع الذي تصوروه أيضا صياغة قبلية يكون المعيار القبلي لأي سلوك أو تصرف اجتماعيا كان أو سياسيا).

وهذا يعني أن وقائع السياسة والاجتماع البشريين مشدودة إلى قيم قبلية محددة، وهي قيم صنعها البشر: فلاسفة من خلال مدنهم الفاضلة، وفقهاء من خلال تشريع متخيل، وهذا يقوم على "وهم المطابقة" المتقدم.

وعليه كان البديل ما أورده ابن خلدون في المقدمة من توصيف دقيق لمختلف مجالات الحياة الاجتماعية السياسية، وكشف لقوانينها الثابتة الشاملة لكل مجتمع (مثل القول بضرورة التعاون والملك) وقوانينها المتغيرة الخاصة بكل مجتمع (مثل تأثير المناخ على سلوك الناس).

والتوصيف الخلدوني لوقائع وظواهر العمران البشري منطلق مبدأين إسميين -مخالفين للواقعية اليونانية- أولهما نظري والثاني عملي:

فأما النظري: فهو انطلاقه من الحقائق الملاحظة تجريبيا في التاريخ بما هي قوانين علمية (صورية عقلية)، "تصاغ عقليا" بناء على اجتهاد الدارس (صاحب الكفاءة المعرفية) دون امتثال مسبق لنموذج معياري عقلي عن صورة المجتمع. (بناء على الفصل التيمي بين الإدراك والوجود واعتبار الوجود مرجعا للإدراك يتغير بتغيره).

فتحديد ابن خلدون لأورغانون علم التاريخ -كما تقدم- بما هو العلم الأداة للعلوم الاجتماعية، كان تحديد القيم العقلية الضرورة لتحقيق الموضوعية العلمية في البحث الاجتماعي، والإنسانيات عموما.

وأما العملي: فهو انطلاقه من أن قيام الحقائق الملاحظة تجريبيا في التاريخ بما هي قوانين عملية (قيمية خلقية)، "تنشأ واقعيا" بناء على جهد الفاعل (صاحب الشوكة العصبية) دون امتثال مسبق لنموذج تشريعي عملي عن واقع المجتمع. (بناء على الفصل الخلدوني بين السلوك والقيمية واعتبار السلوك مرجعا للقيمة تتغير بتغيره).

تأسيس ابن خلدون منظوره في علم العمران على مبدأ العصبية التي هي العامل الأهم في تحديد القيم وطبيعتها، ذلك أنها مصدر القوة: الشوكة والشرعية، التي بها يصبح ممكنا التأثير في مسار التاريخ، بعيدا عن التحكمية الفردية، فمهما بلغ الفرد في العلم أو السلطان لن يستطيع تغيير ما تقرر "الفاعليات الاجتماعية".

فإذا كان الإدراك تبعا للوجود، أي أن الحقيقة المعرفية تتغير حسب الوجود الطبيعي المتحرك المتغير فأين يكمن الثبات في المعرفة؟ وكانت القيمة تبعا للعمل، أي أن الصواب القيمي يتغير حسب العمل الإنساني المتغير فأين يكمن الثبات في القيم؟

والجواب، هو أن الثبات في القيم ليس قبلي إنما غائي، أعني أنه ليس التحديد المسبق للمثل القيمية والخلقية -بما هو تحديد إنساني على غرار المدينة الفاضلة- هو الذي تحدد الصواب القيمي بقدر ما أن الغاية من العمل (كسلوك وتصرفات إنسانية) هي التي تحدد ما يجب فعله وما يجب تركه، بناء على "مبدأ المصلحة العامة" أو الذرائعية، فأينما مالت المصلحة العامة للجماعة الإنسانية مال صواب القيمة.

كما أن الثبات في المعرفة ليس قبلي وإنما غائي، أعني أنه ليس التحديد المسبق للمثل العقلية والصورية -بما

هو تحديد إنساني على غرار عالم المثل الأفلاطوني- هو الذي يحدد الحقيقة المعرفية بقدر ما أن الغاية من المعرفة (كتصورات ومدارك عقلية) هي التي تحدد الصحيح من الخاطئ في المعرفة، بناء على "مبدأ التحقق الحسي" أو التجريبية، فأينما مالت الحقيقة العقلية للجماعة العلمية مال صحة المعرفة.

حيث كلا المعيارين العلمي والعملي "حسيان" الأول بالتحقق التجريبي من الافتراضات والمزاعم العقلية، والثاني بالمصلحة الملموسة من الوعود والمساعي العملية.

وهذا يعني أن التحرر من معضلة تحول المعيار العلمي إلى معيار ثقافي وحضاري خاص هو مقولة (كونية العقل في الإسلام "الفطرة العقلية") وعموميته القائمة على الاستدلال والبرهان، ذلك أن نموذج المدينة الفاضلة (جمهورية أفلاطون) أريد جعله معيارا عالميا رغم كونه خاص عقليا شخص واحد هو أفلاطون وثقافة واحدة هي الثقافة اليونانية.

والتحرير من معضلة تحول المعيار القيمي إلى معيار ثقافي وحضاري خاص هو مقولة (كونية القيم في الإسلام "الفطرة الخلقية") وعموميته القائمة على المآل والمصلحة، ذلك أن النماذج الدولة الحديثة (لوفياثان هوبز) أريد أن يكون جعله معيارا عالميا رغم كونه نابعا من قيم شخص هو هوبز وهو ابن الحضارة الغربية.

لذلك فإن القيم حسب ابن خلدون تستمد من مسار التاريخ، بمعنى أن النظر في سياقات التاريخ للعالم والعامل هو الذي يجعلهما يريان حقيقة الأحداث والوقائع بالنسبة للعالم بناء على مقتضى الحقيقة الاجتماعية التي تتحدد خارج الإرادة الفردية. بالحكمة الشخصية أو العلم، وكيفية التصرف الصحيح حاليها أمام العامل، بناء على مقتضى القيم الاجتماعية التي تتحدد بناء على الشوكة العصبية. عصبية الدم أو الولاء.

المعيارية القيمية البديلة التي تتجاوز المعيارية الواقعية القبلية الساذجة -التي تظن علمها وعملها هو عين المعقول وجوهر الوجود- هي المعيارية النقدية التي أدركت أن علمها وعملها لا يتجاوز أن يكون "إرادة الإنسان" التاريخية في اجتراح الماهيات للموجودات وانتحال القيم للمعمولات، ذلك أن علم الإنسان وعمله يمكن أن يكون غير ما كان، وهو بعد حصوله ليس تحققا لا لعين المعقول ولا لجوهر الوجود، إنما اجتهاد واختيار من بين خيارات وممكنات أخرى.

وعليه فإن العلم والعمل الإسميان لا يخلوان من القيمية، ذلك أنها (أي الإسمية) تقع بين حدّين:

الأول: أنها دون القول بالتطابق بين المعلوم والموجود ولا بين المعمول والمعيار، فلا علم تام ولا عمل تام أيضا، إنما اجتهادات تقارب الصواب ولا تدعي السرمدية، أي أنها لا تدعي وجود عالم قيم مثالي في العمل ولا عالم جواهر نظري أصلا.

الثاني: أنها تنسب التشريع العلمي والعملي إلى الإنسان وتفسر العلم والعمل بتاريخيتهما دون إطلاق لا ميتافيزيقي ولا ميتاتاريخي، "إنه التواضع المستكبر، بما هو طريان عهد الإنسان بإطلاق، عهد التاريخي والنسبي، وعهد التخلي عما بعد التاريخي والمطلق، إنه عهد تحقيق الاستخلاف، والرئاسة الإنسانية بلغة أبي زيد (ابن خلدون)" (أبويعرب. إصلاح العقل ص 340).

المرجع: أطروحة أبويعرب المرزوقي حول تأسيس النظرية الإسمية في المعرفة البديلة عن النظرية الواقعية،

التأسيس الذي حصل داخل الفكر العربي الإسلامي فحرره من التلقي المدرسي للفكر اليوناني الذي حمل في طياته معيقات الإبداع بناء على أسطورية نظرية "عالم المثل" الأفلاطونية التي تقوم على الاعتقاد بانفصال الأفكار عن "عالم المحسوسات"، وهو ما دأبت المدرسة النقدية العربية على تصحيحه لعلّتين عقلية وعقدية، فأما العقلية فهي تحرير الفكر الإسلامي من التبعية والتقليد والجمود الذي اندرج ضمنه ، وأما العقدية فهو كون الوحي الإسلامي قام على اعتبار التسميات العلمية والمؤسسات العملية مجرد أدوات للشهود وتحقيق الخلافة على الأرض. للاستزادة ينظر الكتابان المبدأ (إصلاح العقل في الفلسفة العربية) والغاية (دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها).

(*)- نص المداخلة المقدمة في ملتقى "القيم وإبستمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية" بجامعة سطيف2 يوم 2025/12/16.

قراءة في كتاب "شذرات من فلسفة الاستخلاف"

كيف قرأ الأستاذ عبد النور فلسفة المرزوقي؟(*)

خالد دحية

بعد أن رفع به حيرة لازمته حينا، أصبح المرزوقي الهم الأكبر للأستاذ محمد عبد النور، لما رأى في الفيلسوف من سعة نظر وتفرد فكر، بز به المرزوقي ليس فقط معاصريه بل كثير ممن سبقوه، وهكذا كان مسار الرحلة الفكرية التطواف حول كل ما نسجته القريحة المرزوقية سبرا لأغوارها واكتناها لمكنوناتها.

ولأن ما عُرف عن المتن المرزوقي هو عسر أسلوبه وتعقيد تحليلاته، كان شرح وتقريب مضمون هذا المتن شغلا شاغلا لعبد النور، قضى فيه -ولا يزال- ردحا غير قصير من عمره الفكري؛ فحذق في هذا المريد الشارح أيما حِذق، جعل الشيخ المشروح له لا يكتفي بتقرير ذلك هذا شفاهة، بل يكتب في كل مرة إعجابه الشديد بامتلاك الأستاذ عبد النور أهم مفاتيح الفلسفة اليعربية، وقدرته على صوغها لقرائه صياغة تيسر ما عسر وتبسط ما تعقد.

لم يكن لعبدالنور غاية فيما يصنع سوى، جعل المحاولة الفكرية المرزوقية متاحه لأكبر عدد من المهتمين، بعد أن اعتقد أن في حصول ذلك دافعا وجيها للنهوض بالأمة من ركودها واستئناف دورها الحضاري، باعتبارها الأمة المستخلفة الحائزة على أهم أسس وركائز البعث الحضاري المحقق للقيادة والسيادة الكونية.

ما نحاول التجوال بين صفحاته في هذه العجالة هو أحد أهم الأعمال العبد النورية الخائضة لجج الفكر اليعربي طاف خلاله الكاتب مترددا بين مختلف الكتب والمقالات والبحوث المرزوقية محصلا منها أهم وأبرز أسس الفلسفة الاستخلافية، فلسفة المدرسة النقدية العربية وفلسفة مجددها المروزوقي في نهجها الإحيائي الذي يتغيا بعث الأمة واستئنافها.

حيث جاء الكتاب في فصلين كبيرين ضم الفصل الأول منها مجموع بحوث ودراسات كانت في مجملها شروحات لأهم الدراسات النظرية اليعربية، والتي تشكل من خلالها الهيكل العام للبناء الفكري له، بينما ضم الفصل الثاني مجموعة مقالات وشذرات تراوح محتواها بين التحليل والتعليق عن بعض القضايا والمسائل التي كان للمرزوقي فيها وجهه نظر خاصة، وبين الشرح والتبسيط لبعض النظريات والمفاهيم التي وردت في المدونة اليعربية إجمالا فعمل الكاتب على توضيحها وتبيينها تفصيلا.

سنحاول بداية القيام بعرض للبحوث والدراسات الخمس الأولى من الفصل الأول من الكتاب على أن يكون لنا عوده مع ما بقي إن شاء الله.

ولنبدأ مع الدراسة الأولى والمعنونة بـ"بعض محددات الفكر الفلسفي عند أبي يعرب المرزوقي" حيث عمد الكاتب على افتتاح سفره بتقديم مفهومي مهم وضروري راح من خلاله بالشرح والتحليل يفكك أهم مفهومين يعدان هما جماع الفكر المرزوقي وقطب رحاه، المفهوم الأول هو "الكلي" والثاني هو "الفعل المؤسس".

عند عبد النور ليس غاية بحث المرزوقي لمفهوم الكلي استنطاقا للمفهوم نفسه واستكناها لمضاميره فقط، بل كان حسبه لضرورةٍ فرضها المقام العقلي المتعالي لهذا الكلي، باعتباره جامعا لما تفرق وموجها لكل إمكان معرفي بالوجود، وقد كان تحديد منزلة هذا الكلي بين واقعي في الأعيان أو إسمي في الأذهان، هو مضمون البحث اليعربي حسبه وهذا في أحد أشهر كتبه الفلسفية كتاب "التجليات"(1)، أين انتهى إلى أهم تقابل بنى عليه جل دراساته فيما بعد، تقابل واقعية الأفلاطونية المحدثة مع إسمية الحنيفية المحدثة.

ولأن في واقعية الكلي المتجوهر مفارقة أو محايثة انطلاقا من اعتقاد في إمكان إدراك العقل للوجود إدراكا شفافا، قطعٌ ببلوغ لحظة كشف تام بين العلم والمعلوم ووحدة تامة بين الوجود والموجود، كان لابد أن تكون لحظة عطالة كونها لحظة انتهاء، بينما كانت إسمية الكلي حسب المرزوقي إيذانا بأن العقل هو أحد طرق المعرفة وليس أوحدها، وأن الوجود أوسع من أن يدرك به وحده، ومن ثم انتهى إلى أن أي ادعاء تطابق وتمام ممكن الحصول هو محض وهم وخيال.

وفي سعيه لتفكيك مفهوم "الفعل المؤسس"(2) اليعربي، يحفر عبد النور بعيدا إلى بدايات الرسالة الإسلامية أين طرح المرزوقي خاتم النبوة ليست بوصفها فقط لحظة زمنية، بل باعتبارها لحظة تمام، هيأت لأهم حدث تأسيسي عرفته البشرية على الاطلاق، لأنها جمعت ما انتهت إليه الرسالات السابقة عليها ما يوحي بأن الختم هنا هو ختم ابتداء وليس ختم انتهاء، ختم مؤذن باستخلاف أمة هذا الوحي.

ولما كان حدث التأسيس هذا نموذج تمام ومنتهى كمال، صار التوق للتأسي به وبلوغ مثاله حسب الكاتب منهجا لبعث روح استئناف الأمة لدورها في كل مرة، دفعا لنفس الجهاد والاجتهاد الدائمين مدا وجزرا ضمانا لبقاء جذوة إرادة بلوغ التمام الاستخلافي اقترابا وليس تطابقا في موقف يرفض كل وحدة وحلول واقعي ويرنو إلى النهج الإسمي.

هذا الإسمي الذي كان حسب استقراءات المرزوقي لتاريخ أهم الفلاسفة والمفكرين المسلمين، هو الناظم لجوهر تصوراتهم النظرية والعملية في المعرفة والوجود، بدءا بالغزالي صاحب أول نقد منهجي لواقعية كلي اليونان، عندما رفض القول بالضرورة السببية وأحل محلها إمكانا سببيا انطلاقا من اعتقاد في العادة، في توجه واضح للقول بعدم الصلة الحتمية بين العلة والمعلول، أي بين العلم والمعلوم، فكان المؤسس للقول الإسمي لولا نكوصه بعدها وقوله بالحدس الصوفي دليلا إلى المطلق وبلوغ الكمال.

بعد الغزالي كان ابن تيمية حسب عبد النور هو ثاني رجالات المدرسة النقدية العربية، وبعيدا عن كل أدلجة للرجل وقوقعته ضمن تيار، كان ابن تيمية عند المرزوقي المؤسس الفعلي لإسمية الكلي العربي الإسلامي، وذلك حين رفض منطق أرسطو وما بعديته، وأحل محلها منطق القرآن الكريم، المنطق حسبه الرافض لشرطية التلازم الحاصل بين الماهيات وما صدقها، معتبرا أن كل اعتقاد تلازم بينهما ليس في الحقيقة سوى إلزام مفتقر إلى الحجة والدليل، فاتحا المجال بعد ذلك رحبا للاجتهاد المتحرر من كل ولي والمتخلص من كل سلطان.

ثالث أضلاع المثلث النقدي اليعربي كان حسب عبد النور الفيلسوف ابن خلدون، مؤسس علوم الانسان تأسيس

أرسطو لعلوم الطبيعة، حيث اعتبر وهو بصدد نحت مشروعه العمراني حصر التفكير بين جدران المنهج اليوناني حجرا عقليا ما من داع له، ورأى أن التحرر من ذلك إيذان بالشروع في التأسيس لمنهج مخالف وبقواعد مختلفة ينتهي إلى نتائج مختلفة بعيدة تماما عن إطلاقية وواقعية اليونان، ومؤسسة لإسمية عربية ترفض الاطلاق وتحث على ديمومة الجهاد والاجتهاد.

في المبحث الثاني من كتابه تدارس عبد النور كتابا للمرزوقي عنوانه "الإبيستيمولوجيا البديل"(2)، حاول فيه استقصاء رأي أبي يعرب حول مسألة معرفية مهمة تتعلق بحقيقة نشأة العلم النظري يونانيا، فرأى أنه و عطفا على افتراض لا مسوغ له كما لا دليل عليه، جوهره الاعتقاد في عبقرية اليونان سلم بعضهم بسبق هؤلاء لاستخلاص العلم النظري العقلي المجرد من العلم التجريبي الحسي، إلا أن المرزوقي وبحفر أركيولوجي في تاريخ العلم، أثبت تهاف فرضيتي الإعجاز والسبق لأن الموضوعية العلمية حسبه تفترض في عملية الاستقصاء الشمول، وهو ما افتقر إليه البحث الذي اقتصر على المصريين، فوسم علمهم بالحسي تجريبي، واليونانيين واعتبرهم محررين للعلم من ربقة الحس والارتفاع به الى نور العقل، وهو حسبه إنكار وغض طرف عن مصادر أخرى قد يعني ذكرها القول بأممية أصل هذا العلم وكونيته بدل حصره ورهنه في عرق أو حضارة.

وفي تأصيل الأستاذ عبد النور لجدلية المرزوقي حول النظر والتطبيق العلميين، يرى أن جوهر الإشكال في هذه المسألة حسب أبي يعرب هو ما اعتقد من إمكان فصل حاد بينهما جعلا لأحدهما السبق وللآخر اللحاق، لكن الدراسة حسبه تثبت أن التضايف هو منطق العلاقة بينهما باعتبار تضمن أحدهما للآخر تضمن إمكان سل النظر من التطبيق صعودا، وسل التطبيق من النظر نزولا، حينها لا يصبح وسم أحدهما بالأصل ومضيفه بالفرع والعكس إلا مناكفة يريد صاحبها الصد عما هو بين بنفسه يقصد به الحط من قوم والارتفاع بآخرين.

ومستطردا في مسألة تاريخ العلم يرى الأستاذ عبد النور أن المرزوقي قد عاب على مؤرخي العلم الغربي إفرادهم للمقاربة التاريخية والجغرافية في دراستهم وحدها دون النظر في المصدر الوجودي والمعرفي للعلم المتجاوز لكل تصور عرقي والمثبت لتراكمية العلم وأخذ اللاحق ما انتهى اليه السابق ما يؤسس للقول بعالمية العلم وكونيته.

في بحثه الثالث من نفس الفصل واصل عبد النور دراسته في كتاب "الابستمولوجيه البديل"، مستقصيا هذه المرة نظرة المرزوقي لشكل الظاهرة العلمية وعن علاقة العلم بالمجتمع خلال تشكل هذه الظاهرة، وبدل أن يكون العلم وسيلة كعادته لدراسة الظواهر صار هو الظاهرة موضوع الدراسة اليعربية هذه المرة.

حسب عبد النور لقد أعلن اكتشاف الكتابة لدى الفينيقيين نهاية طور العود على بدء المعرفي، وأطلق إشارة بداية عهد التراكم المعرفي كسلسلة تبدأ مع الكتاب جامعا لما اكتشف، وتنتهي ببلوغ النظرية العلمية غاية العملية العلمية التعليمية وذروتها ومؤشره نجاحها أو فشلها، وبعد أن كان العلم نهاية مسار أضحى -حسب المرزوقي- بداية تفرض نفسها فرضا داخل الجماعة الإنسانية كواجب كفاية، تنتدب مجموعة من أفرادها للاجتهاد في تحصيله درءا لنفسها من الوقوع رهينة لدى

المجتهدين من غيرها، ما يوحي بنوع من الضرورة الوجودية التي بلغها التحصيل العلمي.

وفي تحليل له عن المكانة التي وضعتها الدراسة المرزوقية للعلم في الوجود الاجتماعي، رأى عبد النور أن المرزوقي قد وضع أربع منظومات وظيفية ركائز لكل بناء اجتماعي في أي تجمع بشري نزاع نحو التنظيم والاستقرار يكمل بعضها بعضا ويعضد بعضها البعض الآخر، هذه الوظائف تتعدد بين الوظيفة السياسية والتربوية والاقتصادية والتعليمية.

ولما كانت نهاية الوظيفة السياسية هي تشكل الدولة هذا الهيكل المعنوي الذي يحوي داخله عناصر بنائه متمثلة في مؤسساته المتعددة المتخذة من القانون بنصوصه ضامنا لتماسكها وسيرورتها، فإن الوظيفة التربوية وانطلاقا من عنايتها بإنتاج الفرد ماديا ورمزيا بواسطة الأسرة والمدرسة تصبح إحدى أدوات هذه الدولة في رسم الشكل العام للنسيج الاجتماعي الذي ينحو نحو الترابط المهيء للاستقرار، الذي يحتاج هو الآخر لضمان وجوده واستمراره إلى الوظيفة الاقتصادية عندما ينجح في عملية تسييرها وتوزيع مقدراتها فيتحقق شرطا البناء العمراني من حمايه ورعاية، أما الوظيفة التعليمية فهي حسب القراءة العبد النورية للتحليل اليعربي الأهم بين سابقاتها كونها منتجة وموجهة لها كلها بل منتجة حتى لذاتها، وهذا هو سر فرادتها إنتاجها لغيرها إنتاجها لنفسها فتغدو علما أولا وعلما للعلوم ثانيا.

في البحث الرابع يتطرق عبد النور بالتحليل للتقديم المهم والثري الذي استهل به المرزوقي ترجمته لإنجيل الفلاسفة كتاب ميتافيزيقا أرسطو، أحد أهم كتب الفلسفة على الإطلاق، إن لم يكن أهمها على الأقل في مدى تأثيره في الفكر الفلسفي بعده، حيث رأى عبد النور أن ترجمة المرزوقي تعد تجاوزا لعملية نقل ألفاظ كتاب ومعانيه من لغة إلى لغة أخرى، إلى محاولة من خلاله للدفع بالفكر العربي والاسلامي المترجم له خاصة إلى السعي نحو الانتاج الفكري والعلمي اللذين انتكسا.

ومن بين عديد الترجمات التي نقل إليها كتاب أرسطو اختار المرزوقي ترجمة الألماني بونيتس، لعديد الاعتبارات لعل أهمها أن الألمانية هي لغة أهم نقد غربي لكتاب الميتافيزيقا يقصد النقد الكنطي، كما أنه لغة أهم إعادة اعتبار لها يقصد ما فعله هيجل مع الميتافيزيقا، فبين نقد وإعادة اعتبار ألمانيين مثاليين كان اختيار الألمانية لنقل النص.

اعتبر عبد النور أنه من بين عديد القراءات العربية لكتاب أرسطو إلا أن القراءة المرزوقية للكتاب في المقدمة المطولة لترجمته كانت لها فرادتها، فالرجل جعل فحوى مقدمته جوابا لتساؤل أرقه طويلا حول تلقي هذا العمل الأرسطي عند العرب والمسلمين وعند الغربيين، يقصد خاصة المدرسة الفكرية الألمانية، وكيف أن التلقيين على جدتهما كليهما حدث أن أثمر ونجح عند المتأخرين، بينما لم يثمر بل انتكس عند المتقدمين، وقد كان انتكاسه مضاعفا عندما تراجع مرتين حيث نكص من نقد ابن تيمية و ابن خلدون إلى تبني الفارابي وابن سينا، ونكص ثانيا من نقد ديكارت وكنط إلى تبني هيجل وماركس.

إن تجاوزوهم المطابقة معرفيا، ووهم التمام قيميا، كان جوهر التصور النقدي العربي والغربي حسب المرزوقي - يرى عبد النور- بينما كان جوهر التصور النكوصي هو العودة إلى واقعية تدعيهما، ترى الوجود شفافا والعقل

مرآة عاكسة له، توهُّمٌ حَكَمَ فكر الفلاسفة العرب والمسلمين الأوائل الفارابي وابن سينا في قراءتهما لفكر أفلاطون وأرسطو، كما حكم فكر حداثيي العرب المتأخرين في قراءتهم لفكر هيجل وماركس، معرضين وبكل جموح عن كل تصور مخالف، ما أسس لنظرتهم عن الغزالي باعتباره مؤسسا لكل أصولية دينية ورجعية معرفية، وابن رشد باعتباره رمزا للعقلانية والتنوير.

تصور رأى المرزوقي أن نقل الميتافيزيقا إلى الحرف العربي، مع إبراز دور المدرسة النقدية العربية في قراءتها بدءا من الغزالي، ربما قد يكون خطوة لتصحيح بعض الرؤى والتصورات.

تصور آخر اعتقد إمكان تصحيحه والميتافيزيقا بلغة عربية، هو اعتبار العقل وحده جماع الفلسفة الغربية القديمة والحديثة، بينما يتضح أن بنية الميتافيزيقا كلها تقوم على عدم إمكان أي فصل بين العقل والنقل، بين الفلسفي والديني، انطلاقا من الوحدة التي تضمنتها بين الوجودي والإلهي، الوحدة التي أشار إليها ابن سينا عربيا في كلامه عن العناية الإلهية وديكارت غربيا في كلامه عن الضمانة الإلهية شرطا معرفيا.

في الدراسة الخامسة وهي خاتمة الجزء الأول من قراءتنا في سفر الأستاذ عبد النور والمعنونة بـ "هيجل في قلب الوعي الشهودي" تطرق الأستاذ لـ "هيجل يعربيا".

كيف قرأ أبو يعرب المرزوقي هيجل فلسفيا؟ كيف التقى به فكريا وكيف اختلف معه؟ لماذا هيجل بالذات؟ والمدرسة المثالية الألمانية زاخرة بأسماء فلسفية أكثر حضورا بل كانت ربما حتى أكثر تأثيرا.

انطلاقا من كونه خلاصة أهم مرحلة شهدتها المثالية الألمانية، وباعتباره من أبرز الفلاسفة الذين جوهروا الدين كأساس لفكرهم الفلسفي، حتى عد الدين فلسفة والفلسفة دينا، مضافا لهذا وذاك موقفه الجحودي من تأثير الرسالة الإسلامية، كان اهتمام المرزوقي بهيجل استثنائيا، فصار من أبرز المختصين في فلسفته، سلبا بتبيين مواطن ضعفها وتهافتها، وإيجابا بإيراد أهم فراداتها وإضافتها.

يحسب المرزوقي لهيجل، حسب عبد النور، فلسفيا أمرين اثنين ثمنهما بل سعى لاستكمالهما في مشروعه الفكري:

1- أولهما إعادة هيجل للذات مركزيتها الفلسفية، بعد أن تم تحييدها لصالح الموضوع في الفلسفات السابقة عليه.

2- وثانيهما محاولته الإصلاحية للمنطق بإضافة البعد التأملي الحدسي، محررا له من صنمية وسكونية رديفه: البعد التحليلي الحسي آلهة منطق عصر التنوير.

ويرفض المرزوقي عنه، إضافة إلى إسقاطه الإسلام مؤثرا في الفكر الكوني رغم كلامه عنه مرارا دفاعه عن التثليث المسيحي، بل الذهاب أكثر من ذلك عندما سبغه معنا فلسفيا معتبرا من خلال ذلك الدين المسيحي دينا مطلقا، كونه ضم أهم لحظة دينية وفلسفية، تلك التي تصالح فيها الانسان مع الإله بل توحدا واندمجا.

وفي محاولة من المرزوقي شرح الخطوط الكبرى لفلسفة هيجل وباعتبارها فلسفة دينية في مجملها ما يعني غلبة البعد الوجودي فيها على البعد المعرفي، وإن كان الأخير مدخلا للأول، فإن تدعيم هيجل لمنطقه ببعد تأملي حدسي مضافا إلى البعد التحليلي الحسي نحى به إلى

تقديم الكلي المتعالي على العيني الوضعي، مسطرا فلسفة غايتها بلوغ الحقيقة المطلقة بمعرفة الإله، ومعارضا تماما لكل عقلانية تنويرية ترفض عقلنة الدين، ومعارضا أيضا للنظرة النقدية التي حجرت العقل حسبه في سجن الحصى المكتفي بالظواهر بدل النهى المتجاوز لها نحو الحقائق في ذاتها.

لقد أدرك المرزوقي حسب الأستاذ عبد النور، أن دفاع هيجل عن التثليث المسيحي ليس إلا نهاية منطقية للحمولة الميتافيزيقية التي شكلت أساس منطقه، خاصة في جزئه الاستدلالي الجواني، أين يحدث الحلول الكلي للذات في الموضوع ويتوحد الوجود والموجود توحدا تاما وهو نفس ما انتهى اليه أرسطو إضمارا في منطقه وابن سينا تصريحا، فيعترض المرزوقي وينكر مثبتا أن تحليل دعوى التثليث المستند إلى مسلمة العقل الذي لا يعقل إلا ذاته تحوي داخلها تخميسا وليس تثليثا، والتخميس هنا أركانه ذاتان مدرِكَةٌ ومدرَكَةٌ وعلاقة إدراك في اتجاهين وخامس هذا كله هو العملية الإدراكية ذاتها.

وفي الوقت الذي يؤله فيه التثليث الإنسانَ، والإنسانُ هنا هو الإنسان الغربي حسب دعوى هيجل ما يوحي هنا بنزعة عرقية هيجلية واضحة، يوحد التخميس المرزوقي الإله بشكل منفرد واضح وصرف.

أما بخصوص دعوى إسقاط هيجل الإسلام من فاعليته التاريخية الكونية رغم إحصائه له في كل مرة في تاريخه الفلسفي، فهو حسب المرزوقي ليس سوى نكوص هيجلي حاول تبريره بدعوى واهية، دعوى تحقيق المسيحية التحرير الكامل للروح المطلقة، بينما عجز الإسلام، لذا بقيت مرحلته قاصرة على أهميتها في تاريخ تطور الوعي وهي دعوى متهافتة حسب المرزوقي.

إن هيجل ورغم قوة فلسفته قد بقي حسب المرزوقي رهين بعض الخلفيات الايديولوجية ذات الطابع الديني أولا، ثم ذات الطابع العرقي ثانيا، ما جعله عاجزا عن التحول بفلسفته إلى غاياتها فانتكس إنتكاسا مضاعفا، أولا حينما وحد بين الإله والإنسان مدافعا عن عقيدة التثليث المسيحية الكاثوليكية، وثانيا عندما قال بأفضلية الإنسان الغربي وسُمُوِّهِ على غيره من منطلق بلوغه أهم مراحل الوعي بحريته بينما عجز غيره عن ذلك.

انتهى عبد النور في ختام دراسته إلى أن وجود بعض الاشتراك بين فلسفة الرجلين هيجل والمرزوقي، خصوصا في تصورهما معا للوحدة بين الديني والفلسفي أولا، وفيما أضافاه إلى المنطق سعيا إلى إصلاحه جَعْلاً منه آلة لتحصيل المعرفة ثانيا، قد تعزز دعوى اعتبار الفكر المرزوقي استئنافا للفكر الهيجلي بعد اصلاحه وترميمه.

أ. خالد دحية. 2026/01/10

(*)- محمد عبد النور، شذرات من فلسفة الاستخلاف: دراسات وشروح حول بعض أعمال أبي يعرب المرزوقي، دار ومضة للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، جيجل 2025.

(1)- أبويعرب المرزوقي، تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2001.

(2)- ورد مفهوم الفعل المؤسس في مؤلف من مؤلفات أبي يعرب المرزوقي وهو: شروط نهضة العرب والمسلمين، عن دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2001

(3)- أبويعرب المرزوقي، الابستمولوجيا البديل: مراس العلم وفقهه، الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، تونس 2007.

في محراب الاستخلاف

فكر أبويعرب، لماذا ليس مذهبا أيديولوجيا ولا تقليدا سكولائيا؟

بمناسبة ظهور كتاب "فلسفة الاستخلاف"، أنشر هذا التعليق الذي شاركت به أمس في بيان أحد المحاور الكبرى التي تشكل مدار فكر أبي يعرب إن لم يكن الأكبر على الإطلاق، جوابا على استفسار تفضل به أحد الفضلاء، استفسار جاء بصيغة تحرّي عن حقيقة أن فكر أبويعرب هو أكبر من مجرد نسق معرفي ونظري شخصي، فضلا عن كونه سؤال مخلوط بتشكك أو كيف يمكن لمفكر يكدح تنظيرا وتأليفا بما لا يحصى ثم يزعم أنه لا يملك فكرا متمحورا حول شخصه (*)، راجيا أن يكون في الجواب بعض الشفاء.

ذلك أن تساؤوله قد أبدى أن العائق الحائل دون استيعاب فكر أبي يعرب ليس فقط الأسلوب الكثيف المعنى الذي يقتضي التصبر فضلا عن التكوين المعرفي الجيد، إلا أنه أيضا هو رهاب التحيّز المنطلق من عدم الثقة، فالمعلوم عن الأستاذ تصديه بالنقد لأصحاب المشاريع الفكرية وغيرهم إلى درجة الحزم التي توحي بالنزوع الشخصي المفرط، وبناء على أن الحاجة للسؤال والرهاب ستزول تماما عند النفاذ إلى أغوار المتن اليعربي، لكن لا بأس من البيان مادام قد يفيد في ترسيخ حضور فكره أفقيا وعموديا.بل إن الخشية أن المراوحة عند مهمة الدفاع ستعيق حقا عن مزيد نفاذ وتعمق يضمن الاستحقاق من بعده عند التلاميذ!

نص الجواب(1):

يمكن الاستدلال على حقيقة عدم حيازة أبي يعرب لمشروع خاص ينسبه إلى نفسه بيسر من خلال بعض الدلائل الظاهرة، وإن كان ذلك من باب التبرعات -

حسب وصف ابن خلدون- لأنه لا يدخل في صلب أهدافه التي يكتب من أجلها إلا عرضا، فالواضح أن الأستاذ يعتمد في كتاباته كلها على قاعدة الثنائية التيمية-الخلدونية، حيث ومن هذا الباب لا يعدّ نفسه أكثر من تلميذ لهما يجد ويجتهد في فهم مقاصد اجتهاداتهما وعليه فهو بالنتيجة يعد شارحا لهما لمن بعده ليواصل ما هو في الجوهر ليس حتى مذهبا تيميا-خلدونيا، إنما هو منهما فهم لمقاصد الإسلام وعرضها بأسلوب عقلي واع تماما بما سبقه من تراث عقلي، أي التراث اليوناني، حيث ذروة الأمر أن الرجلان يمثلان النظير العقلي التام والمركّب لما كان قد أتمّه أفلوطين في الفكر اليوناني، أعني العمل المضاعف الذي شكل: 1- الجمع بين أفلاطون وأرسطو، 2- الجمع بين الفكرين الديني والفلسفي، وهو ما المعلوم أنه تسمى بـ"الأفلاطونية المحدثة" التي تعتبر خلاصة الفكر اليوناني المتأرجحة بين الفكر العقلي الفطري المخلوط بشوائب الخصائص الثقافية للحضارة اليونانية، والفكر الديني الطبيعي المخلوط بشوائب العقائد التاريخية، بحيث يعتبر الجهد التيمي الخلدوني كله محاولة في التخلّص من شوائب الفكرين العقلي

والديني، وذلك هو جوهر قصده بالنقدية، التي هي الوجه الآخر للحنيفية المحدثة التي هي النظير الفلسفي الديني للأفلاطونية المحدثة، وهي كما تقدم التركيب العقلي لدلالة الإسلام باعتباره الدين المتعالي الأخير الذي وصل البشر بالعقل الفطري الصادرة مبادئه عن المتعالي خلوا من أي تأثير ثقافي فضلا عن كونه كذلك وصل بالدين الطبيعي الصادرة مبادؤه عن المتعالي خلوا من أي تأثير تاريخي، بهذا المعنى تصبح غاية الاجتهادات اليعربية هي محاولة فهم مشروع الإسلام، بما هو تحر مستمر لمعاني الإسلام أو الحنيفية المحدثة بما هي مشروع أمة تحمل في مضامينها روح كونية العقل والدين، أبعد ما يكون أي تخرص أو تخبيص يسعى لالتهام الشهرة والسمعة وإركاس الأجيال من بعده كما فعل ويفعل أصحاب المشروعات، إنما وعوضا عن ممارسة سياسة الجذب بالمشاريع المنغلقة بالضرورة على ذاتها إلى رحاب سياسة الإشعاع بما ينيره الإسلام على البشرية، والسلام د. محمد عبد النور. 2025/11/17

(*)- قد يزعم قائل: ومن ادعى من المفكرين أنه يملك مشروعا خاصا به يحوم حول شخصه؟ والجواب هو أن أبويعرب برفضه نسبة مشروع شخصي له، هو في الوقت ذاته يكشف الزعم الضمني الذي أخفاه أصحاب المشاريع الفكرية عن المتلقي العربي. بدليل قرينة واحدة، هو غياب سمة محورية هي غياب سمة التعليم التوليدي على الطريقة السقراطية، وسمة الاستدلال والبرهان على الطريقة الأرسطية. حيث استحال التفكير والتأليف عن عرض بضاعة مزجاة. والنسقية فيها أسلوبية لا منطقية.

(1)- يلاحظ القارئ أن الركح ظاهري حام حول شكل النسق دون تكلّف المضامين، ورأيي أن بيان التهيئة الهندسية لشكل النسق هي مفتاح الدخول عن المتلقي، إذ يمكن لأي متلق بعد ذلك أن يثير النقطة التي تشغله ضمن النسق ليتم ربطه بالنقطة التي تشغله وبالنسق في آن، وفي ذلك علاقة الجزئي بالكلي التي يعد التريض عليها مفتاحا في فهم الاستخلاف.. والله أعلم

أدلة الكيان الروحي للإنسان وشروط حصانته

شرح مقالة منطق الحواس. الجزء السادس

يؤدي تعطيل الحواس حسب أبي يعرب إلى الحؤول دون تجاوز الظاهر والعاجل من الحقائق، ذلك أن غاية الحواس أن تكون أداة في رقي الإنسان إلى أفق الحوادس، لذلك فالمعنى هنا أن الحواس تؤدي وظيفتها العينية المباشرة المنغمسة في الحقائق الحسية، وليس ذلك هو المطلوب الجوهري، بل المطلوب الأصلي من الحواس هو أن تغادر بالإنسان إلى ما بعدها الحسي، بما هو انتقال من البصر إلى البصيرة، أي إلى رؤية الأعماق بما هي رؤية الوجود، الرؤية النسقية الصحيحة لا الرؤية التجزيئية الحسية المبتورة.

فإذا كان المحسوس منطلقا من الحواس التي هي عين الجسد العضوي، حيث الإحساس ينطلق من الداخل العضوي أولا، قبل الإدارك الحسي لما هو خارجي عن الجسد، فإن غاية الحس الأولى حماية الجسد العضوي من الأمراض والهلاك، وأول الحماية التنبيه الحسي بالألم لما يطال الجسم من تهديد أيا كان بسيطا أو كبيرا، فالحس إذن موجه أساسا إلى حماية القيام العضوي .

إذ وقياسا على ذلك فإن الحدس -عن طريق الحواس- موجه نحو حماية الكيان الروحي حيث أول حمايته التنبيهات الحدسية -التي تصل إلى الحوادس عن طريق الحواس بما هو قدرة على مغادرتها إلى ما يتعالى عليها من معان محدوسة غير محسوسة- التي تأتي جزئيا على شكل إشارات سمعية بصرية، أو لمسا أوشما أو ذوقا، تدل على وضع الكيان الروحي أهو سليم أو عليل، وهو حسب أبي يعرب "مسمى العقل" في القرآن الكريم، فكل ما أتى من ذكر العقل في القرآن جاء في صيغ وظيفية لا كيان جوهري، ويرتبط خاصة بالمعاني الروحية التي يذهل عنها غير المؤمنين أو ينكرونها.

إن مؤشر رقي الإنسان إلى أفق الحوادس هو إدراك الفارق بين ما هو أداة وما هو غاية في الوجود، الإدراك الذي هو دليل على حيازة صاحبه "الإرادة الحرة والحكمة الراجحة"، فهي النقلة التي بها يمتلك الإنسان قدرة وصل المحسوسات بمعانيها المرتبطة بها دلاليا -المنفصلة عنها حسيا- ، أي إدراك الصلة حدسيا باستعمال الحس، إدراكا يقينيا، حيث اليقين المتأتي من حرية الإرادة بما هي الخيال الجامح الباحث عما وراء الدلالات الحسية المباشرة، ومن رجاحة الحكمة التي تُخضِع جموح الخيال إلى ضوابط جبرية وهندسية تجعل الصلة غير الحسية مؤكّدة ويقينية .

ولعل أجلى الأمثلة على ذلك بلوغ الإنسان البدائي لحقائق الإله والخلود قبل بعث الأنبياء والديانات السماوية، والمثال ذاته دليل على توجه الحنيفية المحدثة -أي الإسلام- إلى طبعنة الحقائق وأنسنتها لتكون الحقائق الروحية الوجه الآخر للحقائق العضوية المادية، في عالم فكري ثقافي يعتبر فيه الوجهان امتدادا لبعضهما بعضا، فتغدو الأفعال الإنسانية والخطابات البشرية مستبطنة لذلك النسق في كليتها(1)، وهو دلالة السياق الواردة فيه العبارتين القرآنيتين :

1- (لا يعقلون)، أي لا قدرة لهم على مغادرة الحواس الملاحقة وافتكاك المعاني المرتبطة بها حدسيا -في المعرفة-، وهم أنفسهم الذين لا يرون آيات الله في الآفاق "لأن حواسهم المعرفية الخارجية تتوقف عند المحسوس دون النفاذ إلى دلالة ما في الطبيعة من نظام رياضي (الشمس والقمر بحسبان) ونظام تاريخي (السماء رفعها ووضع الميزان)."

2- (لا يرجعون)، أي لا يتوبون إذا وقعوا في المحظور لأن حواسهم الذوقية الباطنة لا تغادر المحسوس إلى دلالاته المعنوية، فينكفئ الذوق -كما حصل الانكفاء في المعرفة- ويفقد الإنسان بعدي النظام الرياضي: الهندسي الموسيقي في الذوق الفني، بمعنى انحطاط الحاسة الشعرية بما هي الصورة الهندسية والنغم الصوتي وتفصيله كما يلي:

1- النظام الرياضي الهندسي المتعلق بالصورة: حيث طبيعة الابداع التصويري هندسية متوارية تتجلى في جمال الصورة حيث الابداع الفطري التصويري -وتحديدا الرسم اليدوي- مسكون بتناسب هندسي خفي غير واع عند الرسام المبدع، حيث يتحول الأبداع الأول التصويري البديع بعد إنجازه إلى موضوع دراسة هندسي لاستكشاف تناسباته وتناسقاته، وعلى ذلك يقاس الابداع التصويري إنسانيا كان في لوحة بديعة أو إلهيا في لوحات الطبيعة الخلابة للألباب والعقول، حيث الفارق أن الإبداع الإلهي الطبيعي يفوق كل قدرات الخيال الإنساني ومهاراته، والتي لا يدرك حقيقتها إلا مبدع حقيقي، -على غرار سحرة موسى الذين أدركوا المصدر الحقيقي للسحر الذي أتى به موسى فلم يترددوا لحظة في الاستسلام-، وكذلك العربي الذي آمن لمجرد تلمسه لأعماق الأسلوب القرآني شكليا قبل المضامين .

2- النظام الرياضي الموسيقي المتعلق بالصوت: حيث طبيعة الابداع الموسيقي ذوقية صرفة لكن داخلها تناسب رياضي هو الذي يمكّن من الحفاظ على الإبداع الفطري في الموسيقى والنغم عموما إنسانيا أو إلهيا بالأصوات والأنغام الطبيعية -على غرار خرير المياه وترنيم العصافير-، ويحوله من هواية غفلة إلى احتراف أكاديمي واعي، وعلى ذلك الأساس يقاس الذوق الإنساني كله بكل أشكاله، بما فيه الذوق المادي باللسان للأطعمة مثلا حيث النكهة يحكم عليها باللذة في مجملها عند الجميع، لكن المختص يستخرج مكوناتها من التوابل والبهارات المرفقة بالطعام، وقس على ذلك الأذواق الفنية التي هي صنو الذوق الديني والانفلات الوجودي من ضيق الحواس إلى أفق الحوادس .

فالنظام الرياضي الذي يقابل "الإدراك المعرفي" مبدؤه البدن -حسب أبي يعرب- حيث التشخيص المتبادل له في بدني الرجل والمرأة يقوم على إدراك تضاريس جسديهما أولا ثم الحركة المتفاعلة فيهما بما هو رسم حي (أشكال الإثارة الجسدية للنظر) وموسيقى حية (التناغم المتبادل في الاستمتاع البدني)، حيث ينصهر الزمان والمكان في البدنين بما هما أقوى المؤثرات البشرية على الإطلاق، ومصدر كل الإبداعات في مجالات الفن الأدنى من الحياة الجنسية البدنية، خاصة الذوق الصناعي التعويضي في حال غياب الذوق الطبيعي، "ولولاها لصار الإنسان عدمي الرؤية، ولفضّل الانتحار على بؤس الوجود لأن منغصاته لا متناهية والسعادة فيه أندر من الكبريت الأحمر."

أما النظام الخلقي الذي يقابل "الإدراك الروحي" هو ما يحيل إليه البدن في التحامه ببدن الجنس الآخر، وبما يحققه من رضى وسعادة لا يكون بعدها إلا ذكر الرب المعبود بشكره، حيث يرى أبويعرب أن الأديان جميعا كأديان ترتكز على المسألة الروحية وما بعد الوجود الطبيعي - بغض النظر عن مضامينها- تشكل مصدر اليقظة الروحية تلك، بنقيض الرؤية الماركسية التي اعتبرت الدين أفيونا، ذلك أن الانسلاخ عن التدين سيكرس اليأس ويتحول الإنسان لمجرد كائن طبيعي يأكل وينام من أجل غريزته بلا أي معنى، والله الموفق. د/محمد عبد النور 2026/01/01

---

(1)- ولا أفشي سرا إن قلت بأن معضلة "عسر الخطاب اليعربي" على أفهام أغلب المثقفين يعود إلى تلك الحقيقة بالذات، أعني صدور أبويعرب في كتاباته وخطاباته عن استبطان لوحدة العالمين الروحي الرمزي والعضوي المادي، بينما المثقف العربي لا قدرة له تجاوز حسه العقلي والذهني المباشر، وهذا كاف لاستحالة إدراك المعاني اليعربية رغم ما تحمله من نسقية استدلالية، فالظاهر أن قارئ أبي يعرب غير المتجاوز لحسه -الذهني- المباشر ومنعكاسته الشرطية سيجد في أسلوب أبي يعرب التعبيري "عدم تماسك منطقي" هو ذاته العسر الذي يشتكيه منه، بينما علاج ذلك أن يسلّم القارئ بحقيقة وجود منطق صحيح يحكم نصوصه أولا، بناء على الجمع بين الكيانين الحسي والروحي، ثم يسعى لافتكاك دلالاته من خلال التفكيك المتأني لما يمكن أن تحمله نصوصه، التي بالضرورة ستكون حمّالة أوجه عن القارئ المبتدئ، لكن سرعان ما يألفه، فيصبح شغله بعد ذلك افتكاك المعاني بدل الغرق في صراع داخلي حول حقيقتها هل هي ذات دلالة فعلا أو تستحق أن تكون معقدة هكذا أو الشك في مقاصد صاحبها هل هي للاستفراد بساحة الفكر، ولعل التدرب بهذه الطريقة على نصوص أبي يعرب ستورث المتدرب القدرة على تجاوز الحواس إلى الحوادس بما هي ذروة سنام الإسهام اليعربي، أعني تخريج ثلة من المثقفين والأكاديميين المتحررين روحيا من ذوي الرجاحة العقلية؛ والمقال هدية العام الجديد للأستاذ باستئناف شروح المقالة ووفاء بالوعد.

في تجديد معنى الفطرة وشروط دخول الإيمان في القلب

شرح مقالة الحواس. الجزء السابع

افتتح أبو يعرب مراجعته لمفهوم الفطرة بنفي كونها حكرا على من يولد مسلما دون غيره، مؤكدا أن اعتبار الترادف بين الفطرة والإسلام في الحديث النبوي هو الذي أدى إلى الفهم المبتور لحديث النبي المشهور عن الفطرة، حيث ساد الظن أن الإنسان يولد مؤمنا بالفطرة ثم ينحرف عنها بالتربية: يهودية كانت أو نصرانية أو مجوسية، دون الإسلام حسب التصور غير الدقيق.

فلو كان تصور أن البيئة الاجتماعية للفرد هي التي تجعله على الفطرة أو تحرفه عنها صحيحا لانتفت -حسب أبي يعرب- علة تكليف الإنسان لأنها سَلبت منه قدرة الاختيار، فالمعلوم أن الإنسان لا يختار الجماعة التي يولد فيها، لكن الإشكال هو أن فهم الحديث النبوي جعل المسلمين يتصورون أنهم مستثنون بالطبع والضرورة من انحراف فطرتهم، ذاهلين عن حقيقة أن الإسلام له أيضا وجوده الاجتماعي والتاريخي الذي يسبق ميلاد المواليد: "وإذن فقول الرسول ينطبق على المسلم انطباقه على اليهودي والنصراني والمجوسي وحتى المشرك".

فما ذهل عنه الفهم السائد هو أن الإسلام مشمول مع الأديان الأخرى في تقابله مع مفهوم الفطرة، فالنبي وإن لم يذكر الإسلام مع الملل الأخرى التي وردت في الحديث، فهو يقصد ما يجب أن يكون عليه المسلم من تفعيل للمستوى الفطري (المعرفي الوجودي) المقابل للمستوى التربوي (التاريخي الاجتماعي)، وهذا يعني حتما التمايز بين الإسلام حينما يغدو موروثا تاريخيا بالضرورة مع مرور الزمن وتعلق ما ليس منه فيه، والذي يجعل المواليد يولدون فيه كمسلمين بالعنوان فقط دون إدراك لمضامينه الذاتية والعميقة، وبين الإسلام عندما يكون إدراكا معرفيا ووجوديا عند الفرد مع تقدم مداركه ومحاولة فهمه فهما مباشرا دون توسطات، خاصة مع توفر نص مؤسس لم تطله الشوائب والعوالق التاريخية بوصفها عاملا مساعدا مهما في استعاد التقاء الفطرة الوجودية والدين الفطري وجها لوجه دون وسائط.

ذلك أن فحوى الفهم الخاطئ للحديث النبوي قامت على:

أولا: الاعتقاد بمماهات النبي بين الفطرة والإسلام واعتبرهما أمرا واحدا.

ثانيا: الاعتقاد بأن النبي وضع الفطرة والتربية الدينية للملل غير المسلمة موضع تعارض.

والواقع أن لا أحد من التصورين يصح، حيث الفطرة هي الحالة الأصلية للوجود الفردي، بينما الإسلام هو الكينونة الاجتماعية التاريخية التي تجمع المسلمين، وحيث الفطرة هي السريرة الباطنة الثاوية في جوهر كل إنسان، بينما التربية هي الجانب الوراثي في الإنسان وعنوان انتمائه الظاهري، فالمعنى الذي يشير إليه أبويعرب أن المولود يولد في حالة إدراكية مستقلة كليا عن الجماعة التي ولد فيها -بما هي العالم التاريخي الاجتماعي السابق لميلاد الإنسان-، عالمان مهيآن

للانخراط في حوار وجدل يقوده المولود بعد بلوغه مرحلة الإدراك.

وعليه كان وضع الفطرة بالنسبة للإسلام موضع تقابل، وليس تماهي، تقابل المولود الجديد في الجماعة المسلمة مع المجتمع المولود فيه من حيث حيازة المولود لخام إدراكي (معرفي-وجودي) وحيازة جماعة المولود لتراث (اجتماعي-تاريخي)، ووضع الفطرة بالنسبة للتربية هو موضوع تقابل أيضا وليس تعارض، تقابل المولود الجديد في الجماعة غير المسلمة مع المجتمع المولود فيه من حيث حيازة المولود لخام إدراكي (معرفي-وجودي) وحيازة جماعة المولود لتراث (اجتماعي-تاريخي). ومعنى ذلك هو أن المقابلة لم تعد بين الإسلام وباقي الملل، إنما بين الفطرة بما هي "الخلقة الأصلية" للمواليد الجدد، وبين "الوجود التاريخي" للملل والأديان.

لذلك تصبح التربية هنا بما هي التلقين الخارجي الثقافي للناشئة من الأفراد أساس الخلط بين الموروث التاريخي الذي يمرر بالضرورة عبر التلقين الصوري للحقائق، والإدراك المعرفي الوجودي الذي يتوسل بالمعايشة الحسية والعينية للحقائق، وهنا يحضر معنى التمييز بين الإيمان والإسلام الوارد في الحجرات الآية 14، بما هو الفصل التام والصارم بين الثقافي التاريخي (الإسلام)، وبين المعرفي الوجودي (الإيمان)، وهو التمييز الذي ينطبق حسب أبي يعرب على جميع مسلمي اليوم، وخاصة العرب لكونهم -في اللحظة الراهنة- أفسد شعوب الإسلام.

لذلك فالفارق بين المسلم التاريخي والمسلم بالفطرة هو كما حددته آية الحجرات، دخول الإيمان في القلب الذي علامته طاعة الله ورسوله، كما حددته نفس الآية أيضا، لذلك يصبح أهم سؤال هنا هو كيفية دخول الإيمان في القلب بما هو التحول من الانتماء الثقافي والحضاري إلى الانتماء الايماني والروحي، وهو ما ينبري أبو يعرب للإجابة عنه، معتبرا أن ذلك يتحقق من تحولين أساسيين على المستوى المعرفي والوجودي في الفرد، كما يلي:

التحول الأول: السمو من الإدراك الحسي إلى الإدراك الحدسي، أو تجاوز المحسوس إلى المحدوس، بمعنى عدم البقاء في المحسوس ومراوحته، والسعي إلى التطلع إلى معاني ودلالات الحسي الرحبة وعدم الاكتفاء والانكفاء على أحكام المحسوس المباشرة من الملذوذات والمألومات، لكونها من ظاهر الحياة الدنيا (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) الروم الآية 07، فإيقاظ الملكة الحدسية هي مطية الفوز والنجاة في الأخرة، بدليل استئناف السياق في الآية الموالية (أو لم يتفكروا في أنفسهم) الآية 08 الروم؛ فهو إذن السمو الذي هو ذاته عملية دخول الإيمان في القلب، السمو الذي يؤدي الى القدرة على تبين "المعرفي" المشار إليه في الصيغة القرآنية بـ (يعقلون)، والقيمي المشار إليه في الصيغة القرآنية بـ (يرجعون).

التحول الثاني: ليست العبادات مصدر دخول الإيمان إلى القلب، ولا هي العنصر المحدد فعليا لمكانة الإنسان الأخروية، بل وعلى العكس من ذلك، فكثيرا ما يكون التزام العبادات تغطية على باطن الانسان المنحرف، بدليل سوره الماعون: (ويل للمصلين... الذين هم يراؤون (قلبيا) ويمنعون الماعون (عمليا).)، بقدر ما أن المعاملات هي المؤشر على المعدن الخلقي للإنسان، لكونها محل العزم والالتزام بالواجبات الدينية.

وهذا يحيلنا إلى مكانة العبادات في الدين وأنها ذات دور أداتي محض في شحذ همة الإنسان على العزم الخلقي، وإن لم تؤدَّى بالغاية الأداتية المذكورة التي تنعكس على المعاملات إيجابا، أدت حتما إلى عكسها، إذ تغدو مجرد إرضاء للذات المريضة خلقيا وتعويضا لها عن الشعور بذنب النقص العملي.

وعليه يصبح الشرط الثاني لدخول الإيمان إلى القلب هو التطلع إلى ما وراء المعاني الحسية (يعقلون)، والتطلع إلى ما وراء ظاهر التدين، لذلك جاءت بصيغه (الرجوع) أي الاهتداء بعد الضلال الذي يحصل في جانب الممارسة العملية، بعكس الكدح القلبي الذي جاء بصيغة (العقل) بما هو ربط المعاني الحسية ومجاري العادات بدلالتها الحدسية بعد أن كان الربط معدوما، أي تعقل الحقائق بعد أن لم تكن قد حصلت أصلا، ما يعني أن إصلاح العمل شرطه إصلاح القلب.

وإصلاح القلب بالإيمان بما وراء الظاهر الدنيوي من خلال معايشته القلبية الروحية وتثمينه بدل ازدرائه كشيء غير نافع بالمعيار الدنيوي، هذا الإدراك هو ما سيحفز بالضرورة السعي إلى الالتزام العملي الخلقي، وهو ما يحوّل العبادات إلى أداة يستعان بها وضعت بين يدي المؤمن ليأخذ منها ما يشاء بالقدر الذي يوغل فيه بالرفق والتدرج في الدين المتين، إدراكا عقليا واستقامة عملية، الإيغال الروحي والوجودي الذي هو عين الفطرة، أو هو العالم الفردي الداخلي المستقل عن العالم الاجتماعي الخارجي؛ على أن ضرورة عودة الفرد إلى عالمه الداخلي لمعاينة ومعايشة المعاني الحدسية ليست علّته فساد العالم التاريخي الاجتماعي من حول الإنسان، إنما علته الانفصال في طبيعة العالمين الداخلي والخارجي لذاته.

وعليه كان السمو من الحس إلى الحدس شرط الاستخلاف بما هو "فرض عين" منتج لشروط القيام الروحي فردا وجماعة، بوصفه التشكيل الفعلي والحي لـ"التراث"، التشكيل المتحقق بالتعارف والتواصل الصادق.

وكذا السمو من ظاهر العبادات الصوري إلى باطن المعاملات الخلقي شرط الاستعمار، بما هو "فرض عين" منتج لشروط القيام العضوي فردا وجماعة، بوصفه التشكيل الفعلي والحي لـ"الثروة" التشكيل المتحقق بالتعاون والتبادل.

وهذا الفهم للفطرة يجعل من معنى الإيمان بوجهيه الحدسي الباطني والخلقي الظاهري حقيقة فعلية معرفية وجودية تنعكس بشكل ملموس على واقع الحياة، بمستوييها الفردي أولا والجماعي ثانيا:

1- وهو ما يبعد مفهوم الإيمان عن رتابة الالتزام إلى شوق النماء والارتقاء الدائم إلى ما هو أعمق في معاني الإيمان الحدسية.

2- وهو ما يبعد مفهوم العمل عن رتابة الانتظام إلى شوق التطور والتقدم الدائم في التحكم في تقنيات العالم المادية.

وقبله التحكم في السلوك الذاتي، بل في التصورات والخواطر الواردة على الذهن، بما هي ذروه تحقق معاني الإنسانية في الإسلام، أعنى الحصانة من وساوس النفس الشيطان، والله ولي التوفيق وهو أحكم الحاكمين. د/ محمد عبد النور 2026/02/05

عن أفكار المؤسسين يونانيا وعربيا

من لا يتعمق أفكار المؤسسين للمعرفة النظرية من مفكري اليونان ويتذوقها سيصعب عليه تصنيف المعارف اللاحقة وخاصة يفقد بوصلة تاريخ الأفكار بتوهم القديم المكرر منها جديدا، أقصد خاصة المعارف الإنسانية، لذلك تخصيص فترة في مدارسة الفكر اليوناني ليس أبدا معايشة للقديم، بقدر ما هي اقتدار على النظر الواعي للأفكار أيا كان اختصاصها الإنساني؛ وعلى ذلك يقاس نقد الفكر اليوناني الذي بافتكاك مبدعات نقاد المعرفة اليونانية في الفكر الإسلامي يصبح كل تكرار أو سطحية في نقد الفكر الغربي واضحا لدى صاحبه، وبالتبع فإن التجربة الدينية بإدراك علاقة اليونان والإسلام ومفكري الإسلام تغني عن كل ادعاءات التصوف المدرسي تربويا كان أو فلسفيا. د. محمد عبد النور 2025/11/12

تعليق د. عمر بوساحة: ما تطرحه هو رؤية تأصيلية نقدية تضع الفكر اليوناني بوصفه منبعًا أصيلًا للمعرفة النظرية، وترى أن التعامل معه شرط أساسي لفهم تطور الفكر الإنساني عامة... لكنك لا تدعو إلى التمجيد، بل إلى الوعي التاريخي والنقدي؛ أي أن نقرأ اليونان كما قرأهم مفكرو الإسلام في لحظاتهم الخلّاقة، لا كما يقرأهم المقلّدون... الفكرة المركزية في كلامك هي أن الانقطاع المعرفي عن الجذور (اليونانية والإسلامية معًا) يجعل الفكر العربي المعاصر يدور في حلقة تكرار، وأن من لا يدرك كيفية تحويل المسلمين للميراث اليوناني -من النقل إلى النقد والإبداع -لن يستطيع بناء نقد حقيقي للفكر الغربي اليوم...

تعليق أ. عقيل الخطيب: في تاريخ البشرية ثمة لحظتين فارقتين اول من انتبه لهما فيما اعلم او قرات هو الدكتور أبويعرب لحظتين هما وجهي العقل والإرادة: أ-لحظة النظر بماهي عمل عقلي وخير من يمثله النموذج اليوناني وتحديدا (افلاطون /ارسطو)، ب- لحظة العمل بماهو ارادة كعمل عقلي وخير من يمثله النموذج العربي وتحديدا (بن خلدون /بن تيمية)

علل عسر خطاب أبويعرب المرزوقي على المثقف العربي

حوصلة نقاش بين ثلة من تلامذة أبي يعرب

تحرير: د. محمد عبد النور

عملا على تذليل صعوبات الانفتاح على متون أبويعرب المرزوقي الفلسفية، وبناء على الازدياد الملحوظ في الراغبين في استكشاف عالمه الفكري، الذي تنبع منه إشارات الأصالة والعمق والرصانة التي يفتقد إليها الفكران العربي والإسلامي راهنا، وبمناسبة شرح مقالة "منطق الحواس" التي يمكن اعتبارها درة تاج نصوصه(*)، بوصفها المعبر عن ما بلغه أبويعرب إلى يومنا، وهو في هذا السن من النضج والوعي -حفظه الله- ، نقترح على محبي المرزوقي وتلامذته من الأصدقاء والمتابعين هذه الشذرات والخواطر في تحديد أسباب "عسر خطاب" المرزوقي والتي نرى أن الكثير منها وفق في تحديد مكامن الداء، حيث المفارقة أننا من أي ناحية أطللنا بها على فكره وجدنا منفذا متيسرا إليه، ولما كان لكل قارئ مستوى معرفيا ومحل اهتمام سيكون لكل قارئ حظ في التعرف ولو ابتداء إلى فكر الأستاذ كل من زاويته، فهو الفكر الذي يستحق بأكثر من مجرد تفاعل عبر هذه الوسائط لكن والحال كذلك ليس أمام العامل إلا استغلال المتاح، فإلى النقاش، مع ملاحظة أنه موضّب ومرتب بشكل يعرض لكل مساهمة بشكل مستقل :

المشاركون: عقيل الخطيب، محمد عبد النور، طارق حنيش، مصطفى المسلكي، عبد القادر مرزاق، علي بن عطية، خالد دحية، عبد المجيد براهمي.

عقيل الخطيب:

مستوى -تجاوز الحواس إلى الحوادس هو- أول مستوى من العسر -في نصوص أبي يعرب- وهو الأسهل، العسر الثاني متأت من عمق القضايا التي يعالجها وهي ذاتها التي يعالجها عمالقة الفكر والفلسفة، والعسر الثالث يأتي من أن أبو يعرب يشترط على قارئه معرفة كاملة موسوعية فهو في كثير من نصوصه يستبطن أشياء على اعتبار أن القارئ يعلمها ورغم الهوامش التي يضعها فإنها لا تكفي إلا لمن ملك هذه المعرفة.

لا ننسى أن الفرنسيين مابعد ديكارت مبهورين بالجرمان حتى تكاد تكون الفلسفة الفرنسية المعاصرة مجرد قول على قول جرماني.. هل يعني هذا ان دكتورنا انتبه لهذا خاصة وأن مدرسيه فوكو وهيبوليت لا يملون من تذكيرنا باهمية الألمان؟ فيكون بذلك صدى لاعجابهم؟ لا أظن ذلك، بل ما هو ثابت أن الدكتور ملك ناصية الروح الاغريقية (أرسطو /افلاطون) والروح القرآنية فجمع بينهما هذا هو سر العمق والتفوق. والله اعلم

محمد عبد النور:

من الشروط العجيبة التي يضعها أبويعرب هو أن الاستيعاب التام لنصوص الكبار لن يحصل إلا بعد القراءة العاشرة.. حيث التكرار سبيل لمغالبة كثافة المعاني وهو ذكرته بأنه التسليم الضمني باطلاع القارئ وتكوينه المسبق.. ومن تجربتي قد يكون الأمر عكسيا الانطلاق من

أبي يعرب وفهم الهيكل العام ثم بعد ذلك العودة إلى تفاصيل الأشياء خارج المتن اليعربي، ما يعرف به أكثر فأكثر خاصة في النصوص المتأخرة التي هي تحصيلية مقارنة بالنصوص الأولى التي هي تأصيلية كالفارق بين كتابي الإصلاح والموازنة، ومشكلة القارئ يريد الإيضاح التجزيئي المفصل وهو ما لا وقت لأبي يعرب في بيانه.

ليس أبويعرب غافلا عما يجري في ساحة الفكر المعاصر عربيا وعالميا، بل إن استفادته من المعاصرين ظهر في متونه التي يعالج فيها علل الانحطاط الفكري من خلال "المدرسة النقدية".. لذلك فالموضوعية تقتضي أن نرى إلى ذلك على أنه اختيار.. وأن الوقوف على الإضافة المركزية والهامة التي قدمها لهي أهم من أي عتب في جزئيات -وجيها أو غير وجيه- يجعلنا نذهل عن الجوهري والأهم.. كذلك الذي راح يؤلف في "أخطاء ابن خلدون" دون أن يعي فرادة ما جاء به..

إحدى العلل الفاعلة في عدم استعياب متن المرزوقي، الجماعة العلمية غير المؤهلة لأداء دورها.. ورأيي أن الطريق الأقرب لاستدراك هذا الترهل هو اعتماد المتون اليعربية في الجامعات العامة ضمن المقاييس.. بل الحل الجذري هو تأسيس أكاديميات لتدريس ومدارسة فكره لأنه المستقبل لا محالة..

فالسمة الرئيسة لفكر أبي يعرب هي قيامه على هندسة تراكب وتشاكل ثلاثية الأبعاد تخرج من منطق الثنائية غير القادر على رسم ما يحيل إلى خارج رسمة الورقة وهو هنا النص، وهو معنى الارتكتونيك، هو المعنى الآخر لما عبر عنه أحد المعلقين هنا هو أنه فكر لا يكشف عن نفسه دفعة واحدة، فإذا أردنا التعبير عنه إجمالا بدى أن هناك مستوى آخر بل مستويات لابد من الإشارة إليها ليكون تعريف فكره مكتملا، وهوذاته ما أشرت إليه بأنه السمة المؤسسة لفكر الألمان، لذلك فإن سيطرة الثقافة العلمية الفرنسية على عالمنا الأكاديمي عامة والجهل بإحداثيات فكر الألمان عامة هي إحدى العلل في تعسر خطاب أبي يعرب على المثقف العربي.

قد يحيلنا التوصيف إلى إمكان استخلاص إحداثيات هيكلية عامة فكره، فالمعلوم أن جوهر الإسمية التي ينسبها أبويعرب للنقدية العربية ويتبناها هي الاستعصاء على التجوهر بما هو فصل الماهيات عن أسمائها والقيم عن السلوكيات، حيث المحذور الأساسي تحويل الاجتهادات هي الأخرى إلى ملاكات لسانية لا تدرك نسغها الحي فتردد دون أو تفهم، فيستحيل الإمر مجددا إلى مدرسية ستكون أسوأ من كل المدرسيات، لذلك -وجوبا على نداء أخوي ورد في التعليقات من أجل إنقاد فكره من الضياع- فإن الانقاذ يكمن بالدرجة الأولى في التأكيد على عدم الارتباط بالألفاظ والتأكيد على معاني الإسمية بما هي اجتهاد مستمر وتحرير للعقل والعمل على تطوير نماذج اجتهادي بناء على فكره، ذلك أن دفاع أبويعرب عن قيم الإسلام كثيرا ما يخفي حقيقة فهمه للإسلام بأنه دين اللادين بمعنى نفي الأديان الإنسانية بما فيها الأفهام التاريخية للإسلام وبالتالي يحيل الأمر إلى أن يكون الإسلام مغامرة نظرية وعملية متحررة من أي قيد تاريخي أو قومي أو جهوي.

مصطفى المسلكي :

في كل التقابلات التي يستعملها الاستاذ وجب التوقف لاكتشاف ما أشارت إليه أخي محمد وهو صريح ومعلن، المشكلة أن الناس لا صبر لها على التعقيد والعائد للأسف إلى هشاشة التكوين معتقدين أن المعاني الفلسفية يمكن

أن تقال باللغة الطبيعية فيطلبون التبسيط بدل أن يجتهدوا في فهم عمل أي اختصاص علمي دائم التفريع والتعقيد، وهي الحاجة إلى تدقيق التصورات التي تبدو في البدايات مملة ومتعبة لكن بعد التمكن من فهم منطقها وإمكان استعماله فالمتعة لا تتوقف.

فشخصيا حين أصادف هذه الأزواج: (الرمزي/الفعلي) (الصوري/المادي)(الروحي/العضوي)
(التاريخي/الطبيعي) (الحدسي/الحسي) وغيرها كثير، فهنا يبدأ واجبي في فهم عمل الأستاذ: كيف ينتقل من مبدأ الزوجية -مع إثبات استحالة التثليث- إلى التخميس كحد أدنى في التصور أو المفهوم؟ وربما هنا يتعثر الكثير ويفقد صبره في متابعة استدلالات الاستاذ في قضاياه ويكتفي باصدار حكم قيمة على شيء لم يسعفه صبره في استكشاف أغواره.

عبد القادر مرزاق:

يبدو لي أن ما أشار إليه المتدخلون راجع إلى التكوين الهش، بل "عدم" التكوين أصلا في الجامعات العربية؛ فهي لا تتجاوز سرد المعلومات، وحشو ذهن الطالب بها، و"التسليم" بأي شيء حفظا، وتلقينا. وبعض من "يتعنتر" منهم بأنه يبحث في المنهج، والرؤية، لا يبرح ساحة "أحكام" بثها الغربيون في تلك "المناهج" ورددها عرب "يحسنون" التلقي بالآذان لا بالأذهان؛ فينتسر السريع، والجاهز، والإحساس بالامتلاء. ومن وجوه ما تستلزم كتابات أستاذنا: الجهد الشخصي الشاق، طويل النفس، طويل الأمد، وتخلية وسائل التلقي مما "حُشر" و"كُدّس" فيها من "معرفة"، ثم تحليتها بما تترب به يداه من مطالعة كتابات الفيلسوف، فيتقرب من نسقه، ولا أقول من معلوماته، ويحاول أن يرقى درجات لإدراك كيفية سير هذا النسق بواسطة ما يستند فيه إلى الأعلام الذين يعترف بهم من تراثنا الفلسفي، ومن يعترف بهم من فلاسفة اليونان، ثم وصل هذا بإدراك كنه نسق الفلاسفة الغربيين الذي يعترف بهم أيضا، وفوق هذا وذاك، إدراك إبداعه هو في إدارة حفره لما عند هؤلاء وهؤلاء، على مستوى نسقه المتفرد الذي يستحضر، ويُمحص، ويُبقي، ويَتجاوز، ويبدع؛ وذلك من خلال "الكليات" الفلسفية التي يرعى بها هذا العطاء، فلا يتخلف،نسقه طبعا، أو يضمر، أو يتلاشى في هذا الموضع أو ذلك؛ مثلا في رؤية اللغة، أو الأدب، أو السياسة، أو الفلسفة، أو الفن، أو التفسير، أو ما شئت. ومن بعض شروط ذلك في التعامل مع كل هذا، إتقان العربية بلا أدنى جدال، فهو أحد مذللي عراقيل أبعادها في القراءة، وفي الإبداع بها. إبداع نسق فلسفي لا أقول عجبا، أو افتراء، إن قلت إنه نسيج وحده في العالم برمته.

عبد الإله زيات:

المرزوقي يشتغل على النسيج اللغوي ذي الطبقات، لغة تتجاوز التصريح المعرفي وتبدع تركيبات جديدة من ألفاظ ومفاهيم تهدف إلى بناء شبكة دلالية متشابكة تنتقل من التعريف إلى العرض ومن النقد إلى البناء، ومن النص الديني إلى المنهج الفلسفي، بالتالي فأسلوبيا هذا أقرب إلى ما تسميه الفينومينولوجيا تحقيقا قاعديا للمقصود بعيدا عن الاكتفاء بالنقل أو تفسير تقليدي لذا فإن الجملة لا تشتمل على جملة إخبارية بغية للترصيص داخل إطار مفهومي ينتج سحبا من المعنى في آن واحد وهذا ما يجعل متلقيه يتوهون في فواصل النص وبؤره الدلالية، إذ أن المرزوقي يسعى إلى تجاوز الثنائية الوهمية بين الدين والعقل التي هيمنت على التقاليد العربية ويسعى

لوضع الفكر في سياق تاريخي بنيوي شامل لا يقبل الانقسام الخطابي التقليدي .وكذاك....قد تتجلى صعوبة فهمه في تركيزه على أسئلة إبستمولوجية وأخلاقية كبرى مثل نقد نظرية المقاصد وإعادة قراءة النص القرآني بمنهج فلسفي صارم مع مراعاة السياقات العامة للدين، وهذه ليست مجرد مقولات باغتبارها مناطق تلامس تجارب معرفية متضاربة، بين التقليد الإسلامي والتنوير الأوروبي وما بعد الحداثة...وفي دراسة حديثة نقدية، ينتقد المرزوقي نظرية المقاصد الفقهية لأنها تمثليا قائمة على عمليات معرفة غير صلبة ويعتبرها ذات سلطة غير شرعية إن لم تكن مدعومة بشرعية شعبية ومعيار معرفي راسخ...إلا أنه يرميها إلى مأزق أخلاقي لأنها تهدر وظيفة النص الأصلي وترسخ البراغماتية التي ينظر إليها بوصفها لا أخلاقية..

علي بن عطية:

ليس عُسرُ خطاب أبي يعرب عيبًا في منطقه ولا اضطرابًا في أسلوبه، بل هو أثرُ المسافة الفاصلة بين منطقٍ يُراهن على وحدة العالمين: الرمزي والعضوي، وقارئٍ ما يزال سجين الحسّ الذهني المباشر. فالنصّ اليعربي لا يُعطي معناه دفعةً واحدة، ولا يستجيب لمنطق الشرح التجزيئي، لأنه خطاب تركيبيّ يُراكم الدلالة ولا يبدّدها. من لم يُسلّم أولًا بوجود منطق يحكم هذا الخطاب، سيحسب كثافته فوضى، ونسقيته تهافتًا، بينما العُسر الحقيقي كامن في أداة القراءة لا في النصّ نفسه. والقراءة المتأنية، التكرارية، التي تنطلق من فهم الهيكل العام قبل الغوص في التفاصيل، وحدها القادرة على نقل القارئ من أسر الحواس إلى أفق الحوادس، حيث يتبدّى المعنى لا بوصفه شرحًا، بل بوصفه تجربةً فكريةً تُحرّر العقل وتُروّض الروح.

خالد دحية:

ما ورد من تعليقات للسادة بعد ذلك إثراءا يصب في اتجاه الجواب عن التساؤل عن كيفية قراءة المتن اليعربي، فالواضح من خلال ما ورد أن قراءة المرزوقي الجادة ستكون على هذا النحو قراءتان قراءة لفلسفة الرجل ونسقه الفلسفي وقبل هذا قراءة في كيفية قراءته، لذلك فالمجيد للمتن اليعربي هو صاحب شرفين شرف الفلسفة وشرف إجادة قراءتها.

عبد المجيد ابراهمي:

تحياتي إلى استاذي الفيلسوف أبو يعرب وإلى تلامذته الأجلاء ومنهم صديقي الروائي الأستاذ عقيل الخطيب والملاحظة الوجيزة التي أريد تبيانها هو أننا حتى نفهم فلسفته يجب أن نقترب إلى محاضراته ومناقشاته، هذا أولا وثانيا قرأت له كتابا أهدانيه مشكورا وهو إصلاح العقل في الفلسفة العربية شعرت بأني اقتربت نوعا ما لفهم منهج الفلسفة اليعربية وخطابها المقاوم التي جعلته يتصدر الفلاسفة العرب المعاصرين، صحيح أنه ينبش في الماضي ولكنه يجدد الفهم بقراءة مغايرة. الله يديم حياته ويزدنا به نفعا.

طارق حنيش:

العسر المنسوب إلى خطاب المرزوقي ليس عسر صياغة ولا تعقيد عبارة بالمعنى البلاغي الساذج، بل هو - في جوهره - عسر موضوع وكثافة كل، لا يحتمل الذهن العربي المعتاد على التجزئة والتفكيك الاختزالي أن يقيم فيه

مقاما. ذلك أن أبا يعرب، على خلاف السائد في الثقافة العربية الحديثة، لم يتغذ من المائدة الفرنسية التي جعلت من النظرية والتحليل الجزئي صنما معرفيا، بل تشكل وعيه الفلسفي في حضن الألمان، أرباب الكل بامتياز: من كانط في نقد العقل وحدوده، إلى هيغل في جدل الكلي وتحققه التاريخي، إلى هوسرل في تأسيس القصدية. وهذه السلسلة الألمانية ليست ترفا ثقافيا، بل هي شرط إمكان لفهم ما يفعله المرزوقي حين يشتغل على وحدة العالمين: الرمزي والعضوي، الغيبي والتاريخي، القيمي والسياسي، بوصفها وحدة كلية لا تدرك بالحس الذهني المباشر، بل بالحادس، لا بمعناه الصوفي المبتذل، بل باعتباره أعلى مراتب التعقل التركيبي. ومن هنا يتبين أن شكوى «عدم التماسك المنطقي» ليست إلا أثرا جانبيا لاصطدام قارئ لم يتدرب على المنطق الكلي بنص يشتغل بمنطق أعلى من منطق القضايا المعزولة.

فأبو يعرب لا يكتب ضمن اقتصاد الجملة، بل ضمن اقتصاد النسق؛ ولا يقيم حججه على خطية الاستدلال، بل على تراكب المستويات: أنطولوجيا، إبستمولوجيا، وأنثروبولوجيا. ولذلك فإن من لم يذق بعد معنى الجمع بين الحس والحدس، بين العقل النظري والعقل العملي، بين الفلسفة واللاهوت والسياسة في إطار واحد، سيظن النص فوضى، لا لأنه فوضوي، بل لأن قارئه لم يهيأ بعد لدخول فضاء الكل. وهنا يتجلى تفرد أبي يعرب: فهو لا يستعصي لأنه يعمي، بل لأنه يطالب قارئه بأن يرتقي؛ لا يكتفي بتوصيل معنى، بل يسعى إلى إعادة تشكيل الأداة التي بها يدرك المعنى أصلا. ومن عرف الألمان حق المعرفة، وأدرك أن الفلسفة عندهم ليست شرحا، بل تكوين للعقل، علم أن المرزوقي لا يكتب بعسر اصطناعي، بل لأنه اشتغل حيث لم يجرؤ أغلب مثقفينا على الاشتغال: في منطقة الكل، حيث تسقط السهولة، ويبدأ الفكر.

ما سمي «هندسة تراكب وتشاكل ثلاثية الأبعاد» ليس مجرد استعارة توصيفية تحيل إلى تعقيد شكلي أو تدرج إبستمولوجي في مستويات الخطاب، بل هو - عند أبي يعرب - إعادة تأسيس جذري لمفهوم المعنى من حيث هو نسبة نسب، لا دلالة تستنفد في محور الدال والمدلول، ولا حقيقة تختزل في تقابل العقل والنقل، ولا حتى في تقابل الفلسفة والشرع .

فالأركيتونيك الذي يستعيره أبو يعرب - لا من كانط وحده، بل من الامتداد الألماني الممتد من لايبنتز وهيغل إلى هوسرل وهايدغر - ليس «بعدا ثالثا» يضاف إلى ثنائية سابقة، بل هو تفكيك لمبدأ الإضافة ذاته، لأن التفكير عنده لا يجري في فضاء مسطح يمكن رسمه على «ورقة النص»، بل في حقل علائقي تتداخل فيه أنظمة الفعل، وأنماط القول، وشروط التلقي، ومقامات المقاصد، بحيث لا يعود السؤال: ماذا يقول النص؟، بل: كيف ينشئ النص إمكان القول أصلا؟، وكيف يتكون الفاعل القارئ داخل هذا الإمكان؟

ومن هنا فإن القول بأن فكر أبي يعرب «لا يكشف عن نفسه دفعة واحدة» لا ينبغي أن يفهم على جهة الغموض أو الإلغاز، بل على جهة القصد البنيوي؛ إذ إن التدرج ليس عارضا أسلوبيا، بل هو مقتضى أنطولوجي لفهم يرى أن الحقيقة لا تعطى إلا بوصفها أفق فعل تاريخي، لا معطى جاهزا، وأن المعنى لا ينال إلا عبر ما يسميه هو - في صلته بابن تيمية وابن خلدون معا - توسط العمل بين النظر والقول. ولذلك فإن الجهل بإحداثيات الفكر الألماني - لا

من حيث الأسماء، بل من حيث البنية الجدلية التي تحكم الانتقال من الماهوي إلى الإجرائي، ومن المفهومي إلى التداولي - يجعل خطاب أبي يعرب يبدو متعسرا، بينما العسر في الحقيقة كامن في أفق القارئ لا في نسيج النص. بل أزيد فأقول: إن أبا يعرب لا يشتغل على «تجاوز الثنائية» بالمعنى الشائع، بل على نقض شرط إمكان الثنائية نفسه؛ إذ يرى أن كل ثنائية إنما هي أثر لانهيار الوسائط، وأن الفكر الإسلامي - في لحظته الكلاسيكية الكبرى - لم يكن ثنائيا أصلا، بل علائقيا تداوليا، وأن الكارثة بدأت حين ترجم المنطقي الأرسطي إلى بنية تعليمية صلدة، فانفصل القول عن العمل، والنظر عن المقصد، والشرع عن العمران. ومن هنا نفهم لماذا يبدو فكره «ألمانيا» في بنائه، و«تيميا» في مقاصده، و«خلدونيا» في حسه التاريخي، و«كانطيا» في وعيه بشرائط الإمكان، دون أن يكون نسخة عن أي من هؤلاء. فمن قرأ أبا يعرب بعين فرنسية وضعية، تبحث عن المفهوم المعرف، أو الأطروحة المغلقة، أو النسق المكتمل، فلن يرى فيه إلا تعقيدا مربكا؛ أما من قرأه بعين تدرك أن الفلسفة ليست ما يقال بل ما يمكن من القول، علم أن هذا التعسير هو عين الفلسفة، وأن فكر أبي يعرب لا يستهلك، بل يجاور، ولا يفهم، بل يسكن.

الإسمية التي ينسبها أبو يعرب إلى «النقدية العربية» ليست مجرد موقف إبستمولوجي سالب للماهيات، ولا ارتدادا لغويا على نحو ما تفعل الإسمية الغربية منذ أوكهام، بل هي - في جوهرها الأعمق - محاولة لقطع الدائرة التي يتغذى فيها التجوهر الميتافيزيقي من تشيؤ اللغة، ويتغذى تشيؤ اللغة من انفصال القيم عن أفعالها، والمعاني عن ممارساتها. فالمحذور الذي يستشعره أبو يعرب - استشعارا يتجاوز النقد المدرسي إلى ما يشبه «الإنذار الأنطولوجي» - ليس فقط أن تتحول الاجتهادات إلى «ملاكات لسانية» تردد كما تردد الأذكار بلا فقه، بل أن يعاد إنتاج المدرسية ذاتها في صورة أشد مكرا: مدرسية تنكر الألفاظ ظاهريا، لكنها تقدس بنيتها العميقة، فتجعل من رفض التجوهر تجوهرا من نوع آخر. ومن هنا، فإن إصراره على الإسمية لا يفهم إلا في سياق معركته ضد «تأله المفاهيم»، حيث يغدو اللفظ - متى قطع عن فعله التاريخي - صنما معرفيا، ويغدو المعنى - متى انفصل عن سلوكه - قناعا أخلاقيا بلا روح. فالإسلام - في أفق أبي يعرب - ليس معطى موروثا يحافظ عليه، بل مغامرة نظرية وعملية مفتوحة، لا تستقيم إلا بتحرير العقل من أوثان الماهيات، وتحرير العمل من أقفاص الألفاظ، في توتر خلاق دائم بين المعنى والفعل، لا يسمح له أبدا أن يستقر في صورة نهائية. ولذلك كان نقده موجها - بحد واحد - إلى الفقه المؤسس، والفلسفة المؤدلجة، والتصوف المتحجر، لأن الجامع بينها هو تشييء الاجتهاد وتحويله إلى «ملك رمزي» يحرس ولا يمارس. وعلى هذا الأساس، لا يصح فهم مقولته عن «الإسلام دين اللادين» إلا إذا أدرجت في سياقها الأنطولوجي لا الشعاري؛ إذ لا يريد بها نفي الدين، بل نفي الأديان التاريخية بما هي أنساق مغلقة تقدم نفسها بديلا عن الفعل الإنساني الحر، ولا سيما حين تلبس فهومها العرضية لباس المطلق. ولذلك كان رفضه للارتباط بالألفاظ ليس إنكارا للغة، بل إنقاذا لها من أن تصير بديلا عن المعنى، أو قبرا له. ومن هنا أيضا، فإن الدعوة إلى «إنقاذ فكره من الضياع» لا تكون بجمع أقواله ولا بتقنين مصطلحاته، بل بامتلاك روحه النقدية، أي القدرة على توليد نماذج اجتهادية جديدة تنطلق من منطقه لا من نصوصه، وتمارس الإسمية لا

بوصفها مذهبا، بل كفعل تحرير دائم للعقل من أوهام التقديس المعرفي. فكل قراءة لأبي يعرب لا تنتهي إلى تجاوز أبي يعرب، هي - في ميزانه - خيانة صامتة لمقصده، وتحوير لفلسفته إلى ما كان أشد ما حاربه: مدرسية بلا نسغ، ولسان بلا فعل، واسم بلا حياة.

(*) - النص محور النقاش والتداول:

لا أفشي سرا إن قلت بأن معضلة "عسر الخطاب اليعربي" على أفهام أغلب المثقفين يعود إلى تلك الحقيقة بالذات، أعني صدور أبويعرب في كتاباته وخطاباته عن استبطان لوحدة العالمين الروحي الرمزي والعضوي المادي، بينما المثقف العربي لا قدرة له تجاوز حسه العقلي والذهني المباشر، وهذا كاف لاستحالة إدراك المعاني اليعربية رغم ما تحمله من نسقية استدلالية، فالظاهر أن قارئ أبي يعرب غير المتجاوز لحسه -الذهني- المباشر ومنعكاسته الشرطية سيجد في أسلوب أبي يعرب التعبيري "عدم تماسك منطقي" أو حتى "فوضى أسلوبية" هو ذاته العسر الذي يشتكيه منه، بينما علاج ذلك أن يسلّم القارئ بحقيقة وجود منطق صحيح يحكم نصوصه أولا، بناء على الجمع بين الكيانين الحسي والروحي، ثم يسعى لافتكاك دلالاته من خلال التفكيك المتأني لما يمكن أن تحمله نصوصه، التي بالضرورة ستكون حمّالة أوجه عن القارئ المبتدئ، لكن سرعان ما يألفه، فيصبح شغله بعد ذلك افتكاك المعاني بدل الغرق في صراع داخلي حول حقيقتها هل هي ذات دلالة فعلا أو تستحق أن تكون معقدة هكذا أو الشك في مقاصد صاحبها هل هي للاستفراد بساحة الفكر، ولعل التدرب بهذه الطريقة على نصوص أبي يعرب ستورث المتدرب القدرة على تجاوز الحواس إلى الحوادس بما هي ذروة سنام الإسهام اليعربي، أعني تخريج ثلة من المثقفين والأكاديميين المتحررين روحيا من ذوي الرجاحة العقلية.. د/ محمد عبد النور (من هامش مقال أدلة الكيان الروحي الجزء السادس من شرح مقالة منطق الحواس).

الصورة والمادة ومحاولات التخلص من الأسطورة

بين التذكر الأفلاطوني والذكر الحنيفي

يقوم مفهوم أرسطو عن الهيولومورفيزم(*) على إدراج (الصورة) بما هي "وعاء للأسطورة" في الفكر العقلي، بناء على أن ربط الصورة بـ (المادة) ضامن لتحريرها المستمر من الأسطرة، من حيث الارتهان الدائم للصورة بالمادة، على أن قول أفلاطون بعالم المثل المفارقة، واستبقاء أرسطو له -أي لعالم المثل- بوصفه من أسس الفكر العقلي، شرّع لحضور الأسطورة مجددا في "الفكر العقلي" اليوناني-التاريخي، حيث غدت الأسطورة دائمة المجاورة لـ"العقلانية اليونانية" التي أصبحت عقلانية ظرفية في الزمان والمكان، أعني نفي الكونية عنها.

والواقع أن العلة الأعمق المؤسسة للأسطرة داخل الفكر العقلي اليوناني إنما تتعدّى القول بعالم المثل المفارق إلى النظرية المؤسسة له عند أفلاطون وهي نظريته عن التذكر، القائلة بالتأمل كوسيلة لتذكر العالم الروحاني الأصلي الذي صدرت عنه النفس الإنسانية، تذكره كحقائق تتوسط الوهم والحقيقة، وبالتالي يصبح العقل عرضة دائمة لهجمات الصور الأسطورية عليه، بما هي توهيمات وتخييلات يمكن أن تصل إلى العقل تتوسط عملية التصوير والإدراك، أعني لحظة المشاهدة والملامسة الحسية للعالم ولحظة تشكل المحسوس والملموس كصورة في الذهن، حيث يتدخل "التأمل التذكري" كلحظة تشويش تفسد نقاوة الصورة خلال نقلها من الحواس إلى العقل؛ على أن مركز ثقل الخطأ الأفلاطوني ليس في فتح إمكان التذكر، بما هي "نقطة الوصل" الضرورية في نقل المحسوس إلى المعقول، لكن الخطأ هو في مضمون تلك النقطة "تأمل تذكري أقرب إلى الوهم."

ذلك أن المضمون المحرر من الوهم في "نقطة الوصل" إنما كان (العنصر المفقود) في لحظتها، وهو الفقد الذي عززه أفلوطين بنظريته الفيضية التي هجّنت فتات الأفكار الدينية الإنسانية لتصوغ دينا عقليا مخترعا لم يخرج عن اعتبار الفضيلة حالة عقلية صرفة، الفقد الذي أزاحته "الحنيفية المحدثة" بـ" فاعلية الذّكر" بمعنييها:

1- صلة الإنسان الرمزية المستمرة بالرب (واذكر ربك إذا نسيت)، حيث النسيان من طبيعة الإنسان، ومن ثم عليه أن يواجه الاستلاب المادي المستمر للصورة، بما هي تصورات الإنسان، بالصلة المستمرة عن طريق ذكر الصلة بالرب ووجوده المهيمن على العالم.

2- البنية الكلية للذكر -بما هو نص الوحي-، البنية الجامعة بين الوجود وما وراء الوجود، بما هو ارتباط الهيولومورفيزم، بما وراء الوجود (2).

فهي "نقط الوصل" التي لم تغب عنها المسحة الأسلوبية الشعرية -الحاضرة في الأسطورة-، لكن المعدومة التناقض والواضحة الخطاب المبني أساسا على الواحدية-الوحدانية التي تجعل الأسطرة أمرا متعذّرا فهي التحرر المتواصل من الأوهام التي تهجم على الإنسان، ما لم يتحصن بفاعلية الذكر بمعنييه، الذكر لذاته، أو الاستبطان العقلي للذكر ضمن سياق توسط

المادة والصورة، أي أن تكون فاعلية الذكر(3) متوسطة لعملية نقل الحسي والملموس إلى التصور العقلي، والله أعلم وأحكم. د/ محمد عبد النور 2025/12/30

----

(1)- لكل صورة عقلية مادة فعلية محسوسة في الوجود صدرت عنها الصورة حسب أرسطو، حيث يمكن الزيادة بأنه حتى المتعاليات التي وإن لم تظهر بصورتها الفعلية، عبّرت عما يدل على وجودها رغم غيبتها عن الحواس. وهنا: أي بقدرة الإنسان على استخلاص الموجود وطبيعته بناء على الحسيات الجزئية يكمن الدليل الوجودي باعتباره استخلاص غير المحسوس من المحسوس، وبه إمكان الكلي العقلي كحالة اجتهاد عقلي قصوى ذاتية البناء وممكنة الاستدلال دون اعتقاد في سرمديته..

(2)- بهذا يغدو القرآن الخلفية البديلة عن الأسطورة القديمة (في اليونان وقبله الشرق القديم)، إذ وكما أثبتناه هنا بأن حضور الأسطورة كان العلة التي وسمت الفكر اليوناني بأدوائه، حيث الحاجة الماسة للعقل إلى "أساس سردي"، والقرآن هنا يوفر البديل السردي، ليصبح العلاج ليس فقط للعقل، بل أيضا لما تجاوز العقل أيضا من حقائق الدين، الحقائق التي كانت تغطيها معتقدات الشرق القديم وأساطيره، حيث كان إبراهيم أول من تحداها، بما يجعل من القرآن العلاج للأسطورة الشرقية القديمة التي حملت هي الأخرى نصف الحقيقة، إذ وتماما كما أفلاطون حومت الأسطورة-الدينية الشرقية وغيره من أساطير البدائيين الدينية حول حقائق بما هي "نقاط وصل صحيحة شكليا"، (قياسا إلى نقطة الوصل الافلاطونية المذكورة في صلب النص أعلاه)، لكن بمضامين "إنسانية" ظرفية تاريخية غالبا محرفة للفطرة ومنحرفة عنها. لحاجتها إلى التعالي، وذلك ما يعني صلة الديانة الإنسانية البدائية بالموضوعات الصحيحة، بحيث أقرها القرآن شكلا، لكنه صححها وأصلحها مضمونا، وأقرب الأمثلة على ذلك أسطورة "ملحمة جلجامش" البابلية التي تحكي قصة الطوفان ونوح بشكل محرف وخرافي ..

(3)- "فاعلية الذكر" البديلة عن نظرية "التأمل التذكري"، التأمل بما هو غنوصيات باطنية إلى فاعليات الذكر القائمة على الشاعرية الذوقية المقننة بأسلوب لغوي أبدي ووضوح لفظي متين.

حقوق وتمكين

في تفكيك مركزية التمويل وفوقية التقنين في التنمية العمرانية

المال قوام الأعمال، لا يمكن إنجاز أي مرفق خاص أو عام دون الحاجة إلى بضاعة أولية وجهد عمل، وعلية لا تعمير دون سيولة متوفرة تمكن من بناء المرافق وفقا للحاجة ضرورية كانت أو كمالية، والمرافق تشمل المجال الخاص، والمجال العام، بحيث يعد المجالان بالنسبة للفرد انتقالا من البيت الأسري الصغير إلى البيت الاجتماعي الكبير.

وعليه فإن مسؤولية الفرد في بناء وتهيئة بيته الأسري الصغير لا تختلف كثيرا عن مسؤوليته في بيته الحضري الكبير، مع اختلاف طفيف في عدم المباشَرة في الثاني، ذلك أن بناء المرفق العمومي وتهيئته تكون بناء على اتفاق مصغر أولا بين أهل المنطقة الحضرية المعيّنة يكون فيه الفرد مستشارا في إنجازه أولا وكيفية إنجازه ثانيا، فضلا عن كونه مساهما بالقسط المالي المحدد تقاسما مع أهل المنطقة الحضرية تلك، وأخيرا مراقبا ومتابعا لخطوات المشروع قبل بدء الإنجاز إلى ما بعده من كيفية استغلاله وصيانته وتطويره.

والواقع الراهن لا يعدم ذلك، أعني إسهام الفرد في تهيئة المحيط الحضري الذي يعيش فيه، إلا أن إنجازات كتلك لا تخرج عن إطار "المبادرة" المشكورة كجهد إضافي وثانوي يتفضل به المواطن على نفسه وعلى محيطه الجواري، وتفضلا حتى على "الهيئات العمومية" التي أسند إلى القيام بذلك، لذلك يبقى هذا العمل الموازي من جهة عبئا على المواطن المبادر، ومن جهة أخرى مصدر حرج المسؤول العمومي الذي قد يتدخل لعرقلة المبادرات الحرة في التهيئة العمرانية إذا ما امتدت أو تواصلت وتعاظمت فأحرجته، وقد يحصل أن يتم اللجوء إلى إصدار المراسيم للحد من المبادرات الخاصة من هذا النوع.

علما أن مبادرات من هذا النوع ستكون من الناحية التمويلية خاصة عبئا على المواطن الذي يدفع الضرائب أساسا من أجل أن تعود بالنفع العام عليه، لكن الضرورة وغياب المشاريع والتماطل في إنجازها إن وجدت، أو الانقطاع قبل إتمامها، هو الذي يدفع بالمواطن إلى التخلّص من الانتظارية إلى المبادرة، لكنها وحتى هي مبادرة تعبّر عن نوايا خيرة، ستكون دائما مصدر قلق من فقدان الاستفادة من بذخ الأموال العمومية، وذهابها إلى جهات أخرى.. إلخ

في منظومة كتلك ستكون الاتكالية والانتظارية هي المفهوم الرئيس المسيطر على التنمية المحلية في كل البلاد، خاصة تلك التي لم يحقق فيها المواطن درجة من التمكين تجعل حاجته ملباة حتى قبل إسماع صوته، فالمعضلة اليوم أن المواطن الذي يدفع الضرائب والذي يعتقد أيضا بحقه في التمتع بعائدات المواد الخام، يعيش حالة من القلق والتوتر الدائم في أن يسمع صوته للمسؤول العام، وهو المسؤول الذي لا قدرة له على الإشراف على عشرات ومئات المشاريع التنموية، فضلا عن عدم علمه حتى بالحاجات المطلوبة في كل الحيز الجغرافي المسؤول عليه، نظرا لعدم وجود آليات تنموية سلسة، تجعل الحاجة العامة محل تلبية طبيعية وضرورية.

كل ذلك يقتضي فكرة مؤسسة وهي التخلص من فكرة المسؤولية العامة في مجال التهيئة العمرانية بالخصوص، إلى فكرة المسؤولية الخاصة، التي تعني الإشراف المباشر للفرد على المنطقة الحضرية التي يقطنها، بما هي حي كأدنى نطاق مكاني أو مقاطعة في أوسع نطاق، أعني أن يتولى مبادرة تهيئة مجاله العام بشكل لا يختلف كثيرا عن بناء منزله الخاص وتهيئته، وذلك من خلال مبدأ التشاور والاتفاق مع بقية القاطنين على الأولويات القصوى وكيفيات تمويلها وإنجازها، والسؤال الملح هنا، هل فكرة المسؤولية الخاصة ستقضي نهائيا على فكرة المسؤولية العامة؟ أم هو تحديد لها بالزمان والمكان؟ أم أن الأمر فقط متعلق بتقريب المسؤولية العامة من المواطن؟

طبعا الأمر لا يتعلق بإلغاء المسؤولية العامة على مشاريع التنمية العامة، إنما يتعلق باعتماد مبدأين هما: 1- الانتخاب المحلي للهيئة المسؤولة بشكل عفوي ومؤقت، يشمل الإشراف التقني والفني والمالي داخل المنطقة الحضرية المعنية بالمرفق، وتكون مسؤولية محدود بالزمان والمكان، 2- تقريب المسؤولية من المواطن ليكون مشاركا بالرأي والمال في إنجاز المشروع، لذلك فالأمر لا يتعلق بإلغاء المسؤولية العامة بقدر ما يتعلق بتقييدها بالزمان والمكان وتقريبها من المواطن، وهو ما يجعل من أي إنجاز عمراني إنجازا أهليا خالصا نابعا من صلب الحاجة الاجتماعية.

وعليه، تبقى المسؤولية العامة بمعناها التقليدي الواسع يؤدي دور القاضي الذي يبت في الخلافات عند نشوبها والتي تؤدي غالبا إلى توقف الإنجاز، فيكون دوره الدفع بسير وتيرة التنمية بدلا من عرقلتها، حيث لا دخل لأي فرد غير معني بالاستفادة من المرفق العام-الخاص إلا بالاستفادة من استغلاله كمرفق عام بعد نهايته.

يبقى بعد ذلك السؤال عن العسف الذي يحصل ضرورة عند الإقرار بالمسؤولية العامة، ولو في حدودها الدنيا، أعني أن القرار العام لابد وبالضرورة سيناقض الإرادات والرغبات الفردية الخاصة التي غالبا هي ذوقية في الحالة المثالية، بحيث يفرض على الفرد التخلص من بعض فرديته لصالح المصلحة العامة؟ والجواب هو أن التاريخ الاجتماعي والسياسي للبشر لا يؤكد حصوص توافق تمامي بين المصلحتين الفردية والخاصة، لكن الممكن في الأمر هو مسألة الانتخاب أو التشاور الذي يخلص إلى اتفاق، على أساسه يمكن تحقيق أفضل شكل ممكن للمشروع التنموي المراد إنجازه.

وعلى هذا الأساس يمكن بناء نموذج للتمكين العام، بما هو اعتبار الحاجة الاجتماعية، بأن تكون لها السلطة المطلقة في الرغبة وعدم الرغبة في الاقدام وعدم الاقدام في التنفيذ وكيفياته واستغلال المنجز.. إلخ

والواضح أن مسألة التقنين يكون لها دور محوري فيما تقدم من بسط لأسباب التمكين والدفع بعجلة التنمية المحلية إلى أقصى فاعليتها، ذلك أن التخلص من مركزية التمويل يقتضي التخلص من المسؤولية العامة بمفهومها المهيمن إلى مفهومها الخدمي التيسيري، وعلى الأساس ذاته، تكون المسؤولية العامة بمعناها الاعتباري الذي يجرد الإرادة العامة، أعني مفهوم الدولة، ليكون المسؤول، مسؤولا عن تفكيك القيود عن المواطن الفرد، وأولها إخلاء المجال العام من التقنين المتعلق بالتهيئة الحضرية، بداية من ملكية الأراضي والعقارات التي تتملك بناء على الاستصلاح، وصولا إلى المشاريع

التنموية الكبرى التي تستحق بناء على الحاجة الاجتماعية أولا والجودة ثانيا، فلا تكون المشروعات التنموية قائمة على رغبات المستثمرين وأرباب رؤوس الأموال بقدر ما تكون بناء على تلبية الحاجة الاجتماعية التي تنتظر أن يبت فيها البرلمان أو المجلس الحكومي للدولة، إنما البرلمان والمجلس الحكومي للحي والمقاطعة. د. محمد عبد النور 2025/11/23

تتمة المقال: إضافة إلى مسألة التمليك وفقا للاستصلاح فيما تعلق بالعقارات، فضلا عن فكرة المجالس المحلية التي تقوم على عينية التمثيل داخل الأحياء والمقاطعات، حيث ثمة يجتمع القرار التنفيذي بالمساهمة المالية المباشرة (بديل الضرائب العمومية) حيث يشارك القاطن بالتصويت على إنجاز المشروع أولا والمصادقة على شكله ومضمونه انتهاء إلى الإسهام المالي في إنجازه، حيث المالية العمومية تختص بالمشروع مؤقتا إلى غاية النفاذ من المشروع، إيغالا في النزاهة وتيسيرا للرقابة. وليس هذا غرضي من تتمة المقال هنا. لكنه تفصيل ضروري.

ذلك أن الغرض هو تحرير مسألة الأعراف الصادرة عن الجماعة الأهلية بديلا عن التقنين الفوقي المنطلق من المسؤولية العامة التي تقدم أن قررنا تجريدها من التدخلية الإجرائية لتغدو ضربا من المسؤولية الرمزية - على طريقة الملكية التي تملك ولا تحكم - تعبر عن الإرادة العامة دون محذور مصادرتها إلى إرادات فردية أو فئوية، وهذا تبعا للانفجار الديمغرافي الحاصل الذي أصبحت إدارته تجريديا شبه مستحيلة، إذ وقياسا للماضي الحضاري المؤسس نجده أقرب إلى الإدارة التعيينية منه إلى التجريدية المنفصلة عن الواقع العيني المباشر.

وعليه، فالإدارة التجريدية سوف لن تنتهي بقدر ستستحيل إلى تقنين عرفي يتشكل تدريجيا على أساس

الاتفاقات الصغرى الناشئة بين أهل المحلّة، بحيث تكون الأعراف حاكمة، والاختلاف حولها يستوجب تحكيم "هيئة محلّفين" من حكماء وخبراء المحلة ذاتها، ليكون سياق التشكل العمراني طبيعيا، حيث السؤال الرئيس بعد ذلك كيف ستستجيب الهيئة النفسية الاجتماعية العامة لهذا التحول الجذري لشكل المسؤولية ومضمونها الجديدين، الذي سيخترق تجربتها التاريخية على غير سابق مثال، سواء من الناحية تقبل التحول الذي سيكون ناعما من حيث الانتقال من المنظومة المركزية العتيقة إلى المنظومة الطبيعية الجديدة؟ د/ محمد عبد النور 2025/11/26

التغيير والإصلاح في العالم العربي

بين الذهنية المطلبية وغياب الفاعلية والمبادرة التنموية

السؤال عن التهيؤ النفسي للتحول إلى اللامركزية الإدارية هو في الجوهر سؤال عن قابلية التحول إلى الفاعلية في النشاط الإنساني، واختزال طرق تحقيق السيادة الفعلية على الذات، فإذا كانت الأسباب التي أدت إلى التراجع الحضاري، انطلقت، حسب ابن خلدون، من العسف التربوي المؤدي إلى تزور الطوية النفسية واستمراء الإخلاد والخمول، فإن الجواب سيكون واضحا بأن التحول إلى اللامركزية الإدارية هو قرار إرادة جماعية قبل أن يكون قرارا سياسيا، أعني أنه درجة من الاستعداد والتهيؤ النفسي الذي يبلغ إليه الفرد بعد التخلص من آثار العسف التربوي والسياسي واستعادة معاني الإنسانية الحقة بفضل الإصلاحين العقلي والديني، ذلك أن اللامركزية الإدارية تقوم على فكرة النشاط الإنساني الحر والفاعل.

وعليه، أصبحت المعادلة واضحة بين المتغيرين الإداري السياسي (اللامركزية المالية والقانونية) والمتغير النفسي الاجتماعي (الطوية السليمة والنشاط الفعلي) حيث غياب الوضع الصحيح لكليهما معا، وأن التخلص من مركزية التسيير الإداري وعطالة الإرادة الاجتماعية متشارطان، إذ كلما ارتفع منسوب التخلص من أحدهما أمكن من رفع منسوب التخلص من الآخر، فالواضح أن العلاج ينطلق من تحديد اللامركزية الإدارية والفاعلية الاجتماعية كغاية وكبداية معا، كغاية للتخلص من رواسب ومخلفات الماضي، السلبية، الإدارية والقانونية والنفسية والاجتماعية، وكبداية لتحقيق شروط السيادة على الذات نفسيا وفعليا.

كغاية بوصفها نقطة متوسطة في أفق المسار، نقطة نهاية مرحلة التخلص من رواسب ومخلفات الماضي النفسية والفعلية بداية التعمير والبناء السياسي (إدارة وتسيير) واجتماعي (مبادرة وفاعلية) بما هي المرحلة المؤدية إلى تحقيق شروط السيادة التامة على الذات، إذا هنا سيغدو التحرير والتحرر النفسي الاجتماعي مقدما، ليكون التحرر الإداري تحصيل حاصل لا تعيقه أسباب جوهرية، وإن وجدت معوقات ظرفية أمكن التغلب عليها ما دام الشرط الجوهري متحققا.

أما القول بأسبقية الإصلاح النفسي فإن تفصيله يقوم على التصور المبدئي لكيفيات إصلاح الجانب الفعلي القائم على فكرة تحمل "مسؤولية العينية" المباشرة في التهيئة العمرانية والبيئية فرديا وجماعيا، حيث الاعتماد على النفس في تحصيل السكن والعمل وجماعيا من حيث الإسهام الاتفاقي في تهيئة محيط السكن والأنشطة الاقتصادية المنتجة (زراعية وصناعية واستكشاف الخام) فضلا عن افتكاك المجالات الخدمية (التربية والفنون والتقنية) لتغدو أنشطة حرة يبادر إليها المواطنون ويستثمرون فيها بكامل الحرية والذاتية بذهنية ابتكارية وإبداعية..

يبقى أن المعوق المؤسس للقعود عن الحركة والتخلص من اللافاعلية في النشاط هو التوجس النفسي والخوف من

الخروج من "منطقة الراحة" وهيمنة عادة إلقاء المسؤولية على الغير من أصحاب "المسؤوليات المجردة" بإعفاء شبه تام للذات، فتجد النشطاء يستمرؤون ذهنية النقد ورفع منسوب الفوران الجماعي، دون بدائل ابتكارية، ولا هندسة لخطة طريق واضحة، فئات كثيرة من المواطنين وعلى رأسهم الناشطين تنصب احتجاجيتهم على أفعال المسؤول العام، دون أدنى مساءلة لطبيعة المنظومة ذاتها القائمة بشكلها الحالي على مفهوم "المسؤولية المجردة"، فضلا عن التفكير في تقديم بدائل افتراضية تامة الصوغ العقلي بما هي مسؤولية النخب المفكرة.

لهذا فإنه وفي ظل الأوضاع الحالية لا صوت يعلو على صوت الجدل والنقمة الظاهرة والخفية بين عموم المواطنين، وأن غاية الفعل الإيجابي هو عمل المواطن على إسماع صوته للمسؤول أو التحرك المطلبي الجزئي العام، فهو مقدم على السعي الفعلي لافتكاك حقوق تحمل "المسؤولية العينية" المباشرة باعتباره المنعرج الذي يجب أن يسير إليه الاجتماع العربي الإسلامي تخلصا من حياة الزيف والعطالة بما هما الخصلتان المؤسستان لجوهره النفسي والفعلي راهنا. د/محمد عبد النور 2025/11/30

تعقيب الأستاذ محمد زناسني: لا شك أن النمذجة الغائية النهائية في إطارها الشرعي تستوجب نشاطا فكريا و توعويا رائدا لتجاوز حالة التطبيع الراهن مع النماذج الوافدة، باستعادة مفهوم الأمة في مقابل مفهوم الدولة، و منه بناء و توضيح الإطار المؤسساتي بين المفهومين، في اصطلاحها العربي الإسلامي لتجاوز حالة الاختزال في الترجمة من مفهومي Nation و state في السياق المعرفي الغربي) وعليه متى ما عادت الأمة بوعيها و أدركت خيريتها و معامل اصطفائها المجاوز للمادة (بتعبير بيجوفيتش)، فهذا أول المفاهيم العملية للنهضة والاستئناف الحضاري، و من ثم فيمكن الاستعانة بالحقوقية الأكبرية والواجباتية البنابية كمداخل معرفية لاستيعاب الأمة لضروراتها السلوكية في كافة تمظهراتها اجتماعيا اقتصاديا سياسيا عسكريا، في الفترة المقبلة و الكلام يطول في هذا الصدد ...تحياتي أستاذ و خالص مودتي

مصدر القوة وأصلها

من الأوجه الموجبة في أطروحة جميل أكبر، لفتة مبدعة -يكتنفها بعض الطرافة- في بيان "كيفية افتكاك القوة" الفعلية في المجتمعات والحضارات، بما هي فلسفة أو نظرية ذات أصل تشريعي صريح، فقد نسب إلى النبي (ص) قوله بعد إيراد آية الإعداد (وأعدّوا) : (ألا إن القوة الرمي) قالها ثلاثا، والرمي هنا بما هي "تقنية وأسلوب" حربيين، كتقنية من حيث إتقان الرمي كما وردت في الحديث الآخر : (علموا أولادكم الرماية..) كفعل يحتاج إلى تدريب مستمر ولياقة دائمة، وبما يتطلبه أيضا من تجهيز هندسي وصناعي دقيق، فدقة الرمي ونجاعتها من أهم أسباب القوة المعاصرة، وكأسلوب أساسي في الحرب وردع الأعداء، فهو أكثر أصالة من الركوب مثلا، حيث الرمي ممكن دون الركوب، والركوب يتطلب المساحة التي لا تتوفر دائما كما في حرب الأزقة والشوارع التي تدور بين المشاة، كما أن الركوب لذاته لا ينفع دون إتقان الرمي، بحيث يصبح الرمي بما هو كفاءة/مهارة عينية مطلوبة على كل فرد، وأنها كذلك محور مرحلة الإعداد.

إذ ركز أكبر على ضرورة عمومية التدرب على الرمي وباستمرار، حتى في حال عدم الحاجة الآنية إليه، وذلك بناء على قوله (ص) (.. فلا يعجز أحدكم أن يلهو بأسهمه) ، وفي السياق حديث آخر للنبي (ص) يقصر فيه مندوب اللهو على ثلاث منها اللهو بالسلاح -إضافة إلى ترويض الفرس وملاعبة الأهل-، وأكثر من ذلك يغدو إتقان الرمي بالسلاح محل تنافس بين عموم الناس ومصدرا للزينة والتباهي، وأن "اللعب بالسلاح لا يعد مضيعة وقت"، ذلك ما يجعل الأمة جمعاء قادرة على ردع وحماية حياضها حينما يجد الجد، ومن ذلك أهمية عدم الفصل بين المدني والحربي، وعدم تخصيص الحرب بطبقة بعينها ولا ربطها التعجيزي بالتقدم التقني بحيث تغدو المهارات القتالية وفنونها عرفا وثقافة ساريا في المجتمع، وعلى أساسه يمكن للجميع أن يسهم في تطوير فنونه وتقنياته، وأما قوله : (من علم الرمي ثم تركه فليس منا)، فهو تأكيد منه (ص) على أهميتها وربطا منه (ص) بين الانتماء إلى الأمة والحفاظ على كفاءة الرمي واللياقة فيه أيضا، إذ هو ولأهميته أصبح الرمي كالخلق والمعتقد يربط الفرد بالجماعة أو يفصله عنها. د/محمد عبد النور 2025/12/24

دور ومكانة المجتمع المدني وتعريفاته. تأريخ ومحصلة

ركز أكبر في تمحيصه لـ مفهوم "المجتمع المدني" الحديث على حقيقة مراوحته -من رغم تعاقب تعريفاته النظرية والأنظمة التي وجد ضمنها عبر التاريخ- لمكانة دونية وثانوية ضمن الإطار الاجتماعي العام، مكانة جعلت منه دائما "الأداة" التي يسخّرها "المجتمع السياسي" لصالحه عمليا، ويخضعها المفكر والفيلسوف لمنطقه نظريا، فهو الأداة التي من خلالها يمكن التحكم في الصراع الحاصل بين مكونات المجتمع المدني ذاته أفرادا وجماعات، ومن ثم ترويضه ليحقق استتباب الأمور للسياسي الحاكم.

ذلك أن علّة احتفاظ المجتمع المدني بمكانته الدونية عبر العصور في الثقافة الغربية، هو محاولة المفكرين الأوائل أن يجعلوا منه رديفا للمجتمع الصالح، أو قل المجتمع المثالي الذي يسود فيه العدل والذي يسخر فيه الأفراد أنفسهم للصالح العام ويمارسون فيه مهامهم بحكمة وشجاعة كما اعتقد أفلاطون وأرسطو، ظنا منهم أن البشر عقلانيين بما يجعل تصوراتهم الفلسفية الحالمة مطابقة لسلوك المواطنين، بينما يرى أكبر أنه تصور يتجاهل أن المجتمع يحوي أفرادا بأهواء وقناعات وقدرات مختلفة، ومن ثم توجد مصالح تجمعهم وصراعات تفرقهم، وعليه فإن التنظير لكيفية عيش الناس في نظر أكبر جرأة للعقل على ما لا طاقة له به، "وكما هو واضح فإنه لا علاقة أبدا بين القناعات الحالمة للمفكرين الكلاسيكيين وبين واقعهم الذي اتسم بدكتاتورية الدول الكلاسيكية" قص الحق، ص1181 .

وبانبثاق الدولة المستقلة ذات السيادة بعد "معاهدة وستفاليا" أصبح الحكام أصحاب سلطة مطلقة في المنح والمنع بلا رقيب أعلى -حيث كان الأمراء قبل وستفاليا خاضعين لسلطة البابا العليا في الأمبراطورية المقدسة، حيث الباب حاكم بأمر الله- بما جعل الاستبداد مستمرا إلى منتصف القرن الثامن عشر، دون أن تظهر أي بوادر لمجتمع مدني، ذلك ما دفع مفكري عصر التنوير لطرح سؤال العلاقة بين مصدر السلطة السياسية والعقل البشري، في ظل تحالف الملوك مع الكنيسة بعد أن تحالفت سابقا مع الإقطاعيين حيث كان المقصي في الحالتين/المرحلتين (الاقطاعية والسيادية) هو الشعب بما هو الكتلة الرئيسة لـ "المجتمع المدني"، وهو ما أدى إلى ظهور نظرية العقد الاجتماعي.

لقد كانت نظرية العقد الاجتماعي بمثابة البديل الأخلاقي المشرّع للخروج من الحالة الطبيعية -حالة تسلط القوي على الضعيف- إلى الحالة الأخلاقية البشرية، بدءا بهوبز الذي وجد في قوة الدولة مصدر أمان للمجتمع المدني المحصن له من آثار صراع الجميع ضد الجميع، مقابل استسلام الناس لها، بينما رأى لوك أن يتم الحد من صلاحيات الحكومة لصالح المجتمع، وأن يحصل ذلك بناء على ميثاق ينص على انصياع الناس للحكومة، وميثاق ثان يضع قيودا على الحكومة.

حيث يلاحظ أكبر أن نظرية العقد الاجتماعي لم تختلف في كونها أفكار وتصورات تخص أصحابها، ورغم ما يبدو من صحة وصلاحية، إلا أنها أولا تحول تلك التصورات

والأفكار المجردة إلى أنظمة وقوانين ينتج عنها واقعيا عكس ما أراد لها أصحابها، كما يلاحظ أكبر -ثانيا- أنها نظرية لم تفصل بوضوح بين الدولة والمجتمع المدني بقدر ما حاولت الربط بينهما بما يتصورنه ربطا سليما.

بينما اعتقد روسو وكانط، أن البشر ليسوا بحاجة إلى أي سلطة مطلقة/مسبقة عليهم دينية كانت أوعلمية، إنما الاعتماد على كفاءة البشر في قدرتهم التمييزية/العقلية، وأن لا قدرة للحاكم على بسط مصلحته على مصلحة الجماعة ذات الإرادة الحرة والكفاءة العقلية، أما هيغل فقد وجد في الدولة النموذج الأسمى للقيم والأخلاق بتحقيق الرقابة على مصالح الرأسماليين لتحقيق العدالة بين الناس، حتى جاء دوتوكفيل الذي انتهى إلى القول بالفصل بين الاجتماعين السياسي والمدني، ضمن مقارنته الاستبداد الفرنسي بالديمقراطية الأمريكية، وهو ما جعل من المنظور الهيغلي يتداعى -حسب أكبر-، بينما رفض ماركس الدور الإيجابي الذي نسبه هيغل للدولة اللبرالية، معتبرا أن المجتمع المدني (البروليتاريا) هو الدعامة لقوى وعلاقات الإنتاج بينما المجتمع السياسي هو هيكلها الأساسي، معتبرا أن الدولة غير محايدة وهي في خدمة الطبقة البورجوازية.

حاول غرامشي تغيير النظرة السلبية للمجتمع المدني بالتمييز بينه وبين المجتمع السياسي، فهما لا يتزامنان ولا يتوافقان، وبالتالي نجح غرامشي في نقل المجتمع المدني ليكون التشكيل الرئيس في المجتمع السياسي من خلال إبراز دوره الحضاري والعقائدي الفاعل في حفظ تجانس واستمرار الرأسمالية، وهو الرأي الذي اجتمع عليه مفكرو اليسارية واللبرالية الجديدتين، لكن أكبر يرى أن الأمر لا يتجاوز النظر العقلي البشري الفوقي الذي لا يستطيع الإحاطة بكل الفاعليات المؤثرة، ما يجعل من قواعد سير المجتمع البشري بتراء بحاجة إلى رؤية متعالية لابد محيطة فالفاعليات قادرة على تقديم "تشريع غير نظري"، أي تشريع مستوعب لتعقد الحالة البشرية، وهذا يستحيل على البشر دون استنتاجه من مدونة متعالية تتجاوز التحكمات العقلية البشرية التي لا دليل عليها، بحيث يستطيع البشر الاستناد عليها بناء على طبيعتها التحريرية من جهة ومن جهة أخرى بناء على ما تحكمه من أسس وثيقة لا تخضع لإعادة النظر العقلية إلا من باب التحقق البعدي من نجاعتها من حيث عائدة الذريعي/المصلحي العام.

أما المنظور ما بعد الحداثي للمجتمع المدني فقلب الآية، وأحل المجتمع المدني محل المجتمع السياسي، خاصة مع المعارضين في الاتحاد السوفياتي المنحل ودول شرق أوروبا نهاية الثمانينيات، إذ وبظهور المنظمات غير الحكومية والحركات الدولية المناهضة للعولمة، أخذ مفهوم المجتمع المدني يأخذ دور المركز في النظام الدولي الجديد بداية التسعينيات، ذلك أن واشنطن فرضت على الدول النامية التي تخضع لمساعدة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي تقليص نفقاتها لصالح خصخصة الخدمات ما أدى إلى تغيير البنى الاجتماعية السياسية لتلك الدول وكذا حفز على إعادة النظر في دور المجتمع المدني في الدولة، حيث يعلق أكبر: "هكذا أصبح المجتمع المدني وكأنه دواء لكل داء ليحل محل الحكومة، لدرجة ان بعض الباحثين.. وصفوا هذه الحالة الساخرة وكأنها إيجاد للحلول السحرية بتوظيف المجتمع المدني" قص الحق، ص 1184.

في النهاية لم يتحقق الحراك المدني كما كان منتظرا منه في تحصيل مكانة ضمن الاجتماع السياسي، بل أفتكت مكانته حركات مناهضة العولمة، وبفعل التحول الديمقراطي-اللبرالي لكثير من الدول، وأصبح الفارق واضحا من المجتمعات المدنية للدول الغنية -الممكّنة- ونظيرتها في الدول النامية -غير الممكنة-، فأصبح ينظر إليها على أنها إما تكميل مهم وضروري في الدولة، أو أنها عامل توازن في الدولة.

انتهى الأمر حسب عرض أكبر إلى ضرب من الجدل الرمزي حول أهمية الوعي في المجتمع المدني وضرورة تثقيفه - والتي تعتبر صلب نظرية الفضاء العمومي لهابرماس، حيث يمكن اعتبار عرض تأريخية أكبر للمجتمع المدني أشبه بما قام به هابرماس في العرض التاريخي لتطور الاجتماع المدني مع اختلاف في حيث جذرية النقد عند أكبر كما سيتضح-، مع بقاء معضلات رئيسة كشف عنها باحثون أهمها اختراق المجتمع المدني من قبل نافذين يقيدون حريته ويصادرون قراراته، وكذا ربطه تقييده وحصره ضمن الابعاد القومية والقطرية، وباحثون آخرون دافعوا عن المجتمع المدني ضد تجريفات الشركات والمؤسسات العالمية الكبرى، وهو ما لم يخرج عن التحكمية السرمدية للفكر نحو الاجتماع المدني.

أخيرا، ظهر تعبير "الاقتصاد الدستوري" لوصف التداخل بين الدستور وكيفيات سير الاقتصاد، كتشريع يوضع للتلاؤم المرن مع متطلبات عدة أجيال يضمن عدم تدخل الدولة في النظام القضائي المؤدي إلى تقييد الحركة والنشاط التجاري والاقتصادي، كفعالية مستقلة مؤسسة لنجاح المجتمع المدني في الاستقلال بنفسه وضمان حرياته وحقوقه.

يلاحظ أكبر من العرض المقدم الاضطراب الواضح الذي يعوزه إلى اعتماد العقل والانتقال من نظرية إلى أخرى على غير هدى أو صواب، لكونه مصدر عدم استقرار وتقلب للحقوق في المجتمع بما هو مصدر القلق وعدم الثقة الذي داخل أوصال المجتمع، مادامت الحقوق ظرفية تتعلق بتداول السلطة وتقلب المصالح، ومن السمات المميزة للتشريع النظري والعملي للمجتمع المدني هو مبدأ تشتت الكتل الاجتماعية وحتمية الصراع بينها، وهو ما كان يختفي لو ما عمد رجال العمل النظر إلى استخلاص نسقي للمنظور الشرعي، الذي يستم أول ما يتسم بالثبات، أي يضمن ثبات واستقرار المجتمع وعدم خضوع المجتمع للتقلب المستمر، وثانيا هو خضوع الجميع لضرورة الكسب والارتزاق بغض النظر عن الوظيفة والمكانة، سواء كان ارتزاقا فرديا أو جماعيا في الإنتاج "ولأنه -من المنظور الشرعي- لا وجود لطبقة سياسية أو حقوقية أو تنظيمية، أي باختصار: المقدرة على الحياة تعني المقدرة على التكسب بالإنتاج، وهذا المنتجات هي التي تجمع الناس للحركة فيظهر المجتمع المدني المتحضّر المتحرر من القيود" قص الحق، ص 1186.

يعني أن أكبر يرى أن جذر إشكالية المجتمع المدني تعود إلى تقسيم المجتمع بناء على طبقة كادحة وأخرى غير كادحة، خاملة لكنها تملك، أعني طبقة تعمل ولا تملك وأخرى تملك ولا تعمل، فضلا عن اختصاص طبقة بوظائف حكومية وأخرى بأعمال حرة أشبه بالطريقة التي قسم بها افلاطون طبقات جمهوريته، بينما فكرة أكبر أن الشريعة تأمر بالعمل وتحاوز العطالة التي تتسبب في التعطيل، فإن اشتغل الجميع واعتمد على زرقه من شغله بغض النظر عن مكانته لم تكن هناك

مصلحة لإعاقة الناس عن التكسب، لأن المسؤول يرتزق من عمله فهو أولا يعيش واقع الناس، وثانيا لن يعمل على التفكير في إعاقة عمله هو مع بقية الناس .

وفي بيان كيفيات تحقق المجتمع المدني من منظور الشريعة، ينطلق أكبر من أن موارد الأرض كافية تغني عن الصراع بشأنها، دون أن تسيطر عليها أية جهة، بالمعنى الشريعي -لا الاشتراكي- لعبارة "الأرض ومواردها لمن يخدمها"، وذلك شرط اختفاء النفوذ السياسي وتحرر الأفراد من الخضوع لأي جهة كانت، وبالتبع فإن من نتائج ذلك ارتفاع نسبة الملاك ومن ثم إيجاد الشراكات والتعاون بفعل الحاجة التي ستدفع كل مالك للتعاون الذي يتطلبه الإنتاج ومصلحة تحقيق الأرباح؛ ولما كان ذلك يتطلب الاستقرار المكاني في الاغلب الأعم من حيث الحاجة إلى إقامة النشاط التجاري ضمن عقارات متعينة، فهذا سيعني التجمع ضمن "مستوطنات" للعيش والنشاط التجاري ما يؤدي إلى انبثاق المدن، وهو مبدأ نشأة المجتمع المدني المتمكن من أملاكه وموارده، والقائم بنفسه على شؤونه السياسية والثقافية بالتبع، فواضح أن أكبر هنا يرجع مبدأ التمكين إلى جانب الحركيات الاقتصادية التي سيكون لها تأثير مضاعف، أولا من كون الجميع معني بالنشاط والحركة الاقتصادية وأنها المصدر الوحيد للرزق لكل أفراد المجتمع، وثانيا حرية النشاط الاقتصادي التي ستكون مضمونة جراء الالتزام بالتكسب خارج الوظائف الرسمية، وهو ليس إلغاء للطبقية، لكنه إلغاء للعسف في الترقي الطبقي.

وهنا تكون الشريعة قد استثمرت في ميل الناس إلى حب مصالحهم وميلهم للأنانية، وأن اندفاعهم نحو مصالحهم هو الذي سيولد بشكل طوعي المجتمعات المدنية، وأن الخلاف بين فردين أو جماعتين فقط هو الذي يوجب تدخل سلطة خارجية، هي السلطة القضائية، فالواضح أن انهيار الحضارات -بما هو انهيار للنشاط الفردي الحر- يعود إلى الانهيار الاقتصادي السياسي الذي يحدث بفعل سوء استخدام الأرض والموارد الطبيعية، إذ عند حدوث الصدمة يلجأ الإنسان إلى الماضي واستدعائه أو يتقبل الصدمة ويحاول التغلب عليها، إذ هنا يحدث الخلط عن المثقف العربي الذي يتصور استدعاء الشريعة ضربا من اللواذ السلبي إلى الماضي، حيث يرى أكبر أن استدعاء الشريعة -بالمنظور التجديدي الذي يطرحه أكبر، أعني من حيث كون الشريعة دفاعا مطلقا عن حريات الناس ودفع حثيث لهم إلى النشاط والحركة المنتجة- هو أفضل الطرق للتغلب على الظروف المستجدة ورفع التحدي بدلالة فكرة توينبي عن التحدي والاستجابة.

"ذلك أن فتح أبواب التمكين للأفراد ودون حدود تفصل بين المجتمعات سيجعل الكل فردا إيجابيا إنما يعمل إما منفردا أو مع آخرين كجماعات في شراكات تجمع الأفراد لتحقيق مصالحهم للكسب للحياة، ولأنهم أعزاء ولا قيود عليهم، فإن المحصلة هي بالتأكيد الإبداع لأنهم في شغل مستمر للبحث عن صالحهم بالمزيد من الابتكارات إن أرادوا الحياة.. لهذا فإن ما يقوله بعض المثقفين العرب بالزعم من أن تخلف المسلمين هو بسبب الرجوع إلى الشريعة لهو نقد مرفوض لأن الشرعية تطلق الأفراد والجماعات وبالتالي المجتمع" قص الحق ص 1187.

د/محمد عبد النور 2025/12/26

وريث مالك بن نبي راهنا، من هو؟

أو كيف تم اكتشاف أن الفاعلية الدنيوية هي الجوهر المنطقي للشريعة؟

عطفا على مبدأ الوراثة العلمية، وأهميتها المضاعفة باعتبارها مؤشرا على الحركية الفكرية والعلم الحي، وبما هي إعادة وصل لروابط السلالة العلمية وإعادتها إلى نسغها الحي، وباعتبار تتبع الروابط وإحالة أصول الأفكار إلى روادها، بما هي هندسة للمسار العلمي داخل سياق حضاري ما، يأتي سؤال أصالة وراثة الفكر البنـ-نبوي راهنا: أعني من هو الوريث الحي لفكر مالك بن نبي الذي يعتبر إسهامه تجديدا حقيقيا لفكر النهضة عند بن نبي، باعتباره الباحث عن أسباب التخلف وشروط التخلص منها؟

كان محور فكر بن نبي "الفاعلية" بما هي المفهوم التطبيقي المباشر لفكرة النهضة، أي أن التحول من التخلف إلى النهوض، هو في الجوهر تحول من اللافاعلية إلى الفاعلية، حيث يتخلّص الإنسان صفات الإنسان الطبيعي (إنسان مابعد الحضارة وإنسان ما قبل الحضارة) إلى الإنسان التاريخي القادر على التأثير في مجريات الأحداث وصناعتها، وذلك من خلال التمركز فيها بفضل التحول النفسي العميق الذي يشهده إنسان الحضارة الآفلة، التحول الذي ينقله من حالة السكون والدعة والاطمئنان للراحة، والبعد الفكري والعملي عن مركز الحضارة حيث يصاغ التاريخ، إلى حالة النشاط والحركية البنائية الدائمة والمستمرة لإنسان الحضارة الناهضة .

النشاط والحركية، بما هو التحمل التام للمسؤولية للفردية في التاريخ، بإلقاء اللوم على الذات وعتابها واتهامها بأنها العلة المباشرة في التدهور والانحدار الحاصل، وأنه لابد من مواجهة الأمر ورأب المسافات الوهمية بين الفرد وصناعة التاريخ الذي يتحقق بمجموع الأفعال الفردية المجهرية، أي أن يتحلى الوعي بضرورة خرق الحواجز الوهمية بين الفرد المجهري الأصغر والتاريخ الكلي الأكبر، وأن المهمة لا تتعدى أن تكون القيام بمهمة الإشعال التدريجي للمحرك الذي يجعل جملة النشاطات الفردية المتزامنة ضربا من الفوران الإيجابي البناء نحو إعادة صناعة المستقبل؛ فكان بن نبي إذن في فكره متمحورا حول التخلص من مشكلة التكديس بما هي الفرص والموارد المتوافرة دون تحولها إلى حركة تاريخية منتجة وفعالة.

وعليه وضمن هذا السياق وبعيدا عن الشروح المدرسية التي تركزت حولها الجهود الصادقة في فهم فكر بن نبي وإحيائه، أتانا مفكر من أرض الحجاز ليعطي بعدا مدهشا وعجيبا لمفهوم الفاعلية البنـ-نبوي؛ إذ غاص الرجل في البحث عن المصدر الصافي للفاعلية الدنيوية للإنسان المسلم فوجدها رأسا كامنة في الشريعة، شريعة الإسلام، وكأنه كاد أن يقول، أو نكاد نحن أن نفهم، بأنه رفع الهم البنـ-نبوي إلى كونه -في الجوهر- باحثا عن شروط النهضة، وبعبارة أخرى: كان بن نبي بتمحوره حول مفهوم الفاعلية يستلهم عفويا "منطق الشريعة"، وذلك

عندما توصل إلى الحقيقة المذهلة الكبرى، وهي أن شرط النهوض الرئيسي الكلي والأول ثاو ومتضمن في "منطق الشريعة."

المنطق المؤسس للشريعة الذي سهى عنه عقلاء الفكر الإسلامي: فقها وفلسفة وتصوفا وكلاما، ومن ورثهم من مثقفي العصر الحديث الذين انغمسوا في التجريد الفكري سليما كان أو سقيما، حيث الكلام هنا بالتحديد عن الفكر العملي المطبق الذي هو وراثة لأحد أوجه فكر ابن خلدون، إذ لم يدرك العقلاء أولئك منطق الشريعة المؤسس، وهو أن الشريعة إنما هي "حركيات"، أو قل تحمل في باطنها التشريعي مبادئ النشاط والفاعلية الإنسانيين وتوجهه نحو الانتاج والإبداع المطلقين، حيث يحمل كل تشريع ما يدفع الفرد أو يمده بقدرة عملية أو طريقة تنفيذية واضحة وصريحة لتسيير الحياة الفردية والجماعية.

إذ وانطلاقا من الفكر التطبيقي المباشر، الذي حصّله – جميل أكبر– من تخصصه في العمران في أرقى جامعة عالية في العلوم التطبيقية (هندسة وتقنية)، حيث ميزة مبدع نظرية الحقوق في الشريعة أنه جعل من العمران مدخلا لفهم منطق الشريعة الإسلامية، فلخّصها في أنها وسيلة مهداة للبشر لتحقيق سيادتهم على الطبيعة والاندفاع بأقصى الطاقة والجهد إلى الأعيان واستثمارها بناء وتعميرا، بدلا من الاتجاه نحو تفكيك الإنسان وهو ما كان دأب الحداثة المعاصرة، فكان بذلك كصاحب السبق في الفكرة، مالك بن نبي الذي درس الهندسة الكهربائية، فحول تكوينه الهندسي إلى خطاطات وبيانات في كيفيات تحقيق الاجتماع الحي والسليم.

حيث المشترك بينهما أنهما انطلقا من مفهوم "الحق الإنساني" يجتهدان في فهم الأزمة الحضارية للإنسان المسلم، فتوصّل كل منهما إلى ما يبدو نقيضا في مسألة الحقوق، لكن المفارقة ستنتفي من الأذهان عندما ندرك أن الأول (بن نبي) قال بضرورة أداء الواجب قبل المطالبة بالحق، وأن الثاني (أكبر) قال بضرورة افتكاك ما لا يتم الواجب إلا به، وهو افتكاك الحق في الإنجاز، بما يتطلبه الإنجاز من حرية حركة ونشاط تعميري واقتصادي، بينما قدحُ بن نبي كان في المطالبة بالحق في المقدرات الجاهزة والمنجزة .

وذلك هو الفتح الأكبر الذي يحيل الشريعة إلى ضرب من التشريعات المحررة، لا المقيدة، للحركة والنشاط الإنسانيين، وإن كانت هناك ضرورة للتقييد بداعي الحدود بين الناس الفرادى، فهي الأعراف النابعة من العمق الظرفي المجهري الخلاق، حيث كل فصل من فصول "قص الحق" بيان لما كانت الشريعة دقيقة في التوجيه التنفيذي-التطبيقي العملي إليه، بغية الدفع بالنشاط والإبداع الإنساني إلى أقصى درجاته لغاية تحقيق القوة الحضارية المطلقة، بطريقة عملية يسيرة وبسيطة، إذ في لب استعادة الشريعة تجديدا عمليا هو أس استعادة شروط النهوض الحضاري. والله أعلم وأحكم. د/ محمد عبد النور 2026/02/22

تعقيب على الجزء الحادي عشر من شرح "قص الحق"

محمد عبد الغني

تحليل عميق لنظرية الحقوق الإنسانية في الشريعة المتعلق بدور ومكانة المجتمع المدني، يبين أن الدكتور جميل أكبر يقدم نقداً جذرياً للمفهوم الغربي للمجتمع المدني ويقترح بديلاً شرعياً يرتكز على مبادئ تحريرية واقتصادية.

النقد الجذري للمجتمع المدني في الفكر الغربي:

1. التبعية الدائمة: يرى أكبر أن المجتمع المدني في الفكر الغربي ظل دائماً في موقع تابع للمجتمع السياسي (الدولة)، سواء في التنظير الفلسفي أو الممارسة العملية.

2. الوهم المثالي: ينقد التصورات المثالية للمفكرين الكلاسيكيين (أفلاطون، أرسطو) التي تجاهلت تعقيد الطبيعة البشرية (الأهواء، المصالح، الصراعات).

3. فشل العقد الاجتماعي: يرى أن نظريات العقد الاجتماعي (هوبز، لوك، روسو) فشلت في الفصل الواضح بين الدولة والمجتمع المدني، وحولت الأفكار المجردة إلى أنظمة أنتجت نتائج عكسية.

4. التناقض التاريخي: يتتبع التقلبات التاريخية للمجتمع المدني، من دوره الثانوي إلى محاولات رفعه (غرامشي) ثم تحوله إلى "دواء سحري" في عصر العولمة، دون أن يحقق الاستقلالية الحقيقية.

المقترح الشرعي البديل:

1. الثبات التشريعي: يرى أن الحل يكمن في المنظور الشرعي الذي يوفر ثباتاً تشريعياً مستمداً من مرجعية متعالية (إلهية)، بعيداً عن التقلبات النظرية البشرية.

2. إلغاء الطبقة العاطلة: جوهر الإشكالية عند أكبر هو الانقسام الطبقي بين "من يعمل ولا يملك" و"من يملك ولا يعمل". الشريعة تأمر بالعمل وتحارب العطالة، مما يلغي هذا الانقسام.

3. التمكين الاقتصادي الحر: يرى أن المجتمع المدني الحقيقي ينبثق من:

- تحرير الموارد الطبيعية (الأرض والثروات) لخدمة من يعمل عليها.

- ضمان حرية النشاط الاقتصادي للجميع دون احتكار.

- تحويل كل فرد إلى منتج، سواء أكان فرداً أو ضمن شراكات تعاونية.

4. دور الدولة المحدود: الدولة لا تتدخل إلا كـ سلطة قضائية تحل النزاعات، دون التحكم في الاقتصاد أو عرقلة حرية الأفراد.

5. التجمع الطوعي: المجتمعات المدنية تنشأ طوعياً من تجمع الأفراد حول مصالح اقتصادية مشتركة، مما يؤدي إلى ظهور مدن ومجتمعات متمكنة مستقلة.

رد أكبر على النقد الموجه للشريعة:

- يرفض أكبر اتهام بعض المثقفين العرب بأن تخلف المسلمين سببه الرجوع إلى الشريعة، ويؤكد أن الشريعة التحريرية التي يدعو إليها تطلق حرية الأفراد والجماعات، وتدفعهم إلى الإبداع والابتكار من خلال السعي لتحقيق مصالحهم.

الخلاصة:

يقدم أكبر رؤية تجديدية للشريعة كإطار لبناء مجتمع مدني حقيقي، يقوم على:

- التحرر الاقتصادي.
- إلغاء الطبقة العاطلة.
- تقليص دور الدولة لصالح الاستقلالية المجتمعية.
- الاستقرار التشريعي المستمد من الثوابت الشرعية.

هذه الرؤية تختلف جذريًا عن النماذج الغربية، وتعتبر استجابة تحدّية (كما في نموذج توينبي) للتغلب على التخلف وبناء مجتمع منتج ومتحرر. محمد عبد الغني 2026/01/17

قضايا وآفاق

المواطنة بين الكلالة المتواكلة والحركية الفاعلة

في التمييز بين (الحق في الوجود والتعبير الثقافي) (والسطو والتشويه الثقافي والتاريخي للمختلف)

1- حسنة النموذج الفرنسي هي مدنيته (غير قومي)، وسيئته مركزيته.

2- حسنة النموذج الألماني هي فدراليته (غير مركزي)، وسيئته قوميته.

3- جمعت الولايات المتحدة بين الحسنيين فأسست لأقوى كيان وطني بفضل نموذج "المواطنة الحركية" أي الدولة بما هي كيان سياسي مستقل عن الوجود القومي، والمواطن بما هو فاعل حر يجتهد في سبيل تحقيق أقصى الفاعلية..

4- حسنة ما بعد الاستقلال عندنا استبعاد المد القومي والسعي لبناء مواطنة تعددية حرة، لكن دون شروطها.

5- فالخيار الاشتراكي (المركزي التخطيطي والتدخلي) هدم الحسنة تلك، فأنتج إنسانا كلاّ ينتظر الرغيف والرفاه دون عمل، يلقي المسؤولية على المسؤول، يطالب بـ"الحق الجاهز"، بدل أن يسعى لافتكاك "الحق المبدئي" الذي يجعله سيدا على الأحياز ليقوم بـ"واجب" التشييد والبناء بنفسه.

6- وأمام الداء الجلل استعاض المواطن علاج معضلته، بالهروب إلى الأمام، باستدعاء واستعادة الهويات بطريقة قاتلة..

7- إقصاء وسطو وطمس ثقافي وتاريخي بلا رقيب، وارتفاع الشعبوية واقتحامها المجال النخبوي، في حين كان يكفي الاكتفاء بتعميم "الحقوق الثقافية" على الجميع وضبطها الصارم ضمن التعبير عن الذات دون مساس بالآخر الثقافي، لكن ما حصل هو الخلط وعدم التمييز بين الحق الثقافي في التعبير عن الذات والسطو الثقافي بالمحاولات المستميتة لتشويه المواطن المختلف.. والذي تأسس على عدم التمييز بين الثقافة المحلية التعددية والثقافة العليا الرئيسة الواحدة.

8- المهمة ليست أكثر من تعزيز "النموذج المدني" الشهودي القائم على بناء الذات الفاعلة والتعارف، والانفتاح على "النموذج الحركي" التمكيني القائم على الحركة الذاتية والانتاج، لتخليص المواطن من كلالته النازعة إلى:

أ- الراحة واستمراء الكسل.

ب- التظاهر والعيش على الزيف.

9- وعليه: "أخلاق الفرسان" أخلاق حركية وفاعلية تأبى الطمس والسطو وتعيش على التعدد والاعتراف والتعارف. والله غالب على أمره.. د/محمد عبد النور 2026/02/11

مدخل إلى المعضلة التاريخية لإنسان المغرب الأوسط

أو التقاطب بين النزعتين الوحدوية والحركية(*)

غير خاف ما يحصل من استهداف رمزي ممنهج للوجود الأمازيغي في المغرب الأوسط، وذلك على المستويين الإعلامي والتاريخي، أعني الإعلام التواصلي الجماهيري، وما يحصل من محاولات حثيثة في إعادة كتابة تاريخ المنطقة المغاربية عموما بإزاحة المكون الأمازيغي من الأصالة الوجودية في شمال إفريقيا والمغرب الكبير، إعلاميا عبر التشويه التاريخي والتشكيك في الانتماء الوطني فضلا المحاولات الحثيثة لمصادرة التراث الثقافي الرمزي والمادي القديم، وتاريخيا عبر تقديم سرديات بديلة نافية مطلقا للوجود الأمازيغي القديم أو عرضه كتاريخ تبعية وخدمة للأجنبي بما يخالف كل نصوص كبار المؤرخين المسلمين القدامى للمنطقة وعلى رأسهم ابن خلدون، ولست هنا للدخول في جدل إعلامي وتاريخي إنما أسعى لمحاولة فهم خلفية الاستهداف وعلله واقتراح بدائل للمستقبل.

ويأتي في مقدمة الشعوب الأمازيغية المستهدفة المكونان الزواوي والمزابي في الجزائر(1)، فقد عُرِف الزواوة (وهي التسمية الأصلية لسكان منطقة القبائل)، من بطون قبائل صنهاجة البربرية، بثقلهم التاريخي في الحركة الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي ونزوعهم نحو التشكل المنظم في المعارضة السياسية بعد الاستقلال، وأما المزابيون (وهم من الطيف الإباضي عقائديا)، من بطون زناتة البربرية، فقد عرفوا بنموذجهم الاجتماعي المتماسك ونشاطهم التجاري الفعال، حيث المشترك بين المكونين الزواوي والمزابي وإضافة إلى أمازيغتهما الإثنية المتجلية في التقاليد المحلية واللسان المحكي، هو حيازتهما لرأسمال اجتماعي نشط وفعال سياسيا واقتصاديا، وهي الخصوصية التي ابقتهما نسبيا على بعض مسافة من الاندماج الكلي في المركز الإداري الرسمي، فكانت أشبه بمعارضة صامتة تمارس حقها في الاختلاف وتتمتع ببعض الاستقلالية الثقافية والاجتماعية عن السياق العام(2).

ولعل المدخل إلى الاستهداف الحاصل هو هذا الاستعصاء البنيوي على الاندماج، الذي يراه بعض الناشطين تمردا على المركزية الثقافية والسياسية للدولة، وتلك هي علة الاستهداف الرمزي الدائم الذي غرضه سيكولوجي أساسا، بما يحمله من مخاطر مستقبلية كبيرة على الوحدة الوطنية والتي شهدنا بعض تجلياتها منذ أكثر من عقد في صراع أهلي دام في مدينة غرداية، بما يفرزه هذا الخطاب من تطرف متبادل بين الإثنيات، لذلك فالواضح أن الاستهداف الحاصل نابع من إرادات مركزية تسعى لصهر الجميع ضمن منظومة مركزية واحدة ثقافيا وسياسيا، حيث يستعمل النشطاء الإعلاميين والأكاديميين في عملية الاستهداف حجج ومزاعم وصمية يمكن عكسها منطقيا وتاريخيا على جميع المكونات(3).

وفي كل ذلك استعمل الانتماء الإثني العربي كأداة، الذي ينتج عنه بالتبع أدوات صراع مقابلة تستقطب الجميع إلى الصراع الأهلي الناعم كبدايات والعنيف إن دعت

الضرورة، صراع لن يستفيد منه إلا من أراد تحقيق مصالح خاصة على حساب السلم الأهلي العام للوطن الذي هو ليس إلا مجموع إثنيات عربية أو بربرية، أو إثنيات مستعربة أو عائلات متصاهرة..

وعليه، يصبح استدعاء التاريخ وإعادة كتابته بطريقة تحكمية تخالف كل الموروث الذي خطه كبار مؤرخي الإسلام وعلمائه، والوصم الإعلامي والسطو الثقافي - من خلال تعريب تعنيفي للأماكن الجغرافية والصناعات التقليدية الأمازيغية مثلا- بما هو لعب على أوتار الهويات إنما يصب في خانة النزعتين القومية والمركزية بوصفهما الوجهان السلبيان من النموذجين الألماني والفرنسي على التوالي، فكل الاستهداف الحاصل قائم على استلهام غير واع للنموذجين الفرنسي والألماني(4)، ذلك أن الوجهان التقيا مع الجذور السلوكية السلبية لإنسان المنطقة -التي يجب التخلص منها-:

الأول: النزعة التدخلية المقيدة للحرية العمرانية والاقتصادية التي ترسخ معاني الإخلاد والتواكل وإلقاء المسؤولية على المسؤول، المعاني التي تورث انكفائية المواطن المائلة إلى الراحة والعيش على المظاهر والتباهي الزائف.

الثانية: النزعة القومية الرافضة للتعدد الثقافي والسياسي الذي يرسخ معاني التعصب الإثني وفكرة الشعب المختار والاجتباء الإلهي، الذي يورث السلوك الغرائزي غير المحكوم بالقيمة والمائل إلى النهب والإفساد بغير حق.

فإذا أردنا موضعة محاولات التشويه والوصم المستمر لمكونات أصيلة في المجتمع الجزائري، فهو ليس أقل من التأسيس لشوفينية قومية قاضية على كل تعدد إثني، ومن جهة أخرى إقعاد المواطن أيا كانت إثنيته عن موجبات الحركية الدنيوية الفاعلة، وانحرافه في دوامة الهويات بلا درك(5).

وعليه فإن الحضور الزواوي والمزابي في أغلب مناطق القطر، إداريا عند الأول وتجاريا عند الثاني، ليس دليل نفوذ ومحسوبيات مصدرها فواعل خارجية داعمة لهذا الوجود، بقدر ما الأمر متعلق بحركية ذاتية أدت إلى هذا الانتشار والفاعلية، إذ هنا بالتعيين نقف على أرض التأويل الفيبري لحركة وهيمنة البروتستانت -الإدارية والاقتصادية- في مناطق الرايخ الألماني(6)، فما حرك العنصر الزواوي هو مزاج "الأنفة السياسية" الرافضة للتراتبية، وبالتالي الكفاح القانوني والسياسي للعيش ضمن إطار مستقل نسبيا تغيب عنه التراتبية نسبيا، وما حرك العنصر المزابي هو مزاج "الأنفة الدينية" الرافضة للمركزية، وبالتالي الكفاح الاقتصادي والاجتماعي للعيش ضمن إطار مستقل نسبيا تغيب عنه المركزية نسبيا.

وعليه، فإن الأجدى هو قراءة النزعة الانعزالية للمكونين الزواوي والمزابي بوصفه قدرة وكفاءة على الحركية والفاعلية الذاتيين، لا بوصفه تهديدا وجوديا للوحدة القطرية، بل إن الشرط في دفعهما إلى هذا أو ذلك إنما هو في تصرف المحيط الإداري والجمهوري نحوهما، هل باعتبارهما تهديد للوحدة أم باعتبارهما تنويع يبرز بعدا رئيسيا في طريق التنمية والنهوض الشاملين، ذلك أن نزوع بقية المكونات الوطنية -من الإثنيات العربية وباقي الإثنيات البربرية- هو نزوع نحو المتغير الوحدوي، ومن ثم فإن القراءة التكاملية للمكونات الثقافية

والاجتماعية وطنيا سيفيد بحاجة المصلحة الوطنية العامة إلى الجمع بين الحسنيين، أعني الجمع بين(7) :

النزوع المدني التعددي للتحرر من القومية الإقصائية، وهو تحرير العناصر الإثنية المكونة للاجتماع الوطني القطري من جواذبها الذاتية للانعزال من أجل الاندماج تحت الكيان الإداري والقانوني الوحدوي.

النزوع الحركي الفاعل للتحرر من المركزية التدخلية المقيدة للفعل الحر، وهو تحرير العناصر الإثنية المكونة للاجتماع الوطني القطري من انكفائها وضمورها العمراني والاقتصادي من تحقيق القيام التنموي والنهضوي.

وهنا أكون قد بلغت ذروة وقطب رحى المعضلة التاريخية لإنسان المغرب الأوسط، وهي ذات معضلة إنسان المغرب الكبير عموما، مع شبه تطابق مع ليبيا والمغرب، وتفاصل نسبي عن تونس حيث يقل التقاطب الإثني حد الاختفاء، وفي موريتانيا حيث ينقلب التقاطب الإثني إلى تقاطب بين الإثنيات العربية ونظيرتها الزنجية السمراء، بينما المعضلة بين يدينا، أعني معضلة الوحدوي والحركي، تصبح بعد تجريدها من البعد الإثني هي معضلة إنسان العالم العربي من المحيط إلى المحيط، فالواضح أن المسألتان الأبرز في السياق العربي الراهن هما مسألتا : 1- الوحدة القطرية وما فوقها، أعني الوحدة الحضارية الكبرى، 2- الفعالية الحركية بمستوييها المجهري عند الفرد المواطن والأكبر عند الدوائر الإدارية بتراتبيتها، إذ قد يكون من الدقيق القول بأن نزعة تديين السياسة عربيا وإسلاميا هي عين النزعة الوحدوية الآمنة، أما نزعة دنيَنة السياسة عربيا وإسلاميا هي عين النزعة الحركية الفاعلة.

وبعد افتكاك المقومين الرئيسين للاجتماع العربي الإسلامي راهنا، أعني الأمن الوحدوي والحركية الفاعلة، بوصفهما العنصران المقومان لمنطق الوجود الاجتماعي، والمحركان لسيرورته التاريخية، يصبح السؤال متمحورا حول كيفية تفاعلهما بوصفهما بنية اجتماعية تقدّم تصنيفها الخصوصي في الجزائر والمغرب الكبير بين الإثنيات وصنفناها في العالم العربي بين الإيديولوجيتين الدينية والدنيوية؟

إن أول الخطو في تحقيق التفاعل السوي بين المكونين الوحدوي والحركي هو "تجريدهما" كفكرتين بعيدا عن أساسهما السوسيو-تاريخي والانتروبولوجي، أعني بعيدا عن تجسدهما الإثني والحزبي، لتحقيق التلاقح الذاتي الضروري ضمن الجسد الاجتماعي الواحد، فيتطعم الوحدوي بالنزعة الحركية تحريرا له من المركزية الإدارية والقومية، ويتطعم الحركي بالنزعة الوحدوية، تحريرا من الانعزالية الثقافية والسياسية، فيغدو النقاش العام مدخلا إلى التأرجح الحيوي بين الحدين الرئيسين في الوجود الاجتماعي التاريخي لإنسان الإقليم العربي، تأرجح يتواصل مستمرا إلى غاية ثبات البوصلة عند نقطة توازن معينة بين الوحدة والحركة تصبح صمام التطابق بين الوجودين السيكولوجي للإنسان وواقعه الفعلي كأساس صلب، لتأسيس كيانات وطنية متينة اللحمة السياسية والثقافية وحادة الفاعلية العمرانية والاقتصادية.

وعند تحقيق هذا المسار، تزول التقاطبات الحاصلة في الوعي الجمعي العام، وتستجيب لحقيقة رئيسة هي المنفعة العامة المتحققة ضمن مجال قطري واحد، بوصف الوحدة والحركة الأداتان الظرفيتان الضروريتان

لاجتماع قوي، لكون تأسيس القوة ينطلق من الحيز الزماني المكاني بالضرورة، وأن تستحيل اللامركزية الإدارية إلى رؤية شاملة للإطارين الأصغر القطرية وما دونها، والأكبر القطري وما فوقه؛ وتلك هي الخطاطة التي أختم بها هذا المقال، والتي كانت خاتمة أزمة مؤرقة نعيشها منذ سنوات، غير مدركين لطبيعتها ولا أبعادها، أنهيتها بهذا المخطط الأولي الضروري المؤسس لكل قيام ممكن، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل. د/ محمد عبد النور 14.02.2026

الهوامش:

(*)- العنوان الأصلي للمقال الموضح لسياق الإشكال: محاولات طمس تاريخ الأمازيغ والسطو على ثقافتهم، ما علتها؟. المقصود به طمس أصالة الوجود الأمازيغي في شمال إفريقيا، وكذا المحاولات الصريحة لمصادرة الموروث الثقافي والرموز التاريخية، ويبدو أن الأخيرة -أي المصادرة- ظاهرة خاصة بمدينة غرداية حيث المكون المزابي.

(1)- ولا حاجة هنا إلى الإشارة إلى مصدر الاستهداف وهو نزعة "شعبوية عروبية" استئصالية لوجود الأمازيغ بنسبهم إلى الأصل العربي حينا أو إلى أوروبا الغجرية حينا آخر، وذلك بناء على سردية مقابلة تتمثل في مظلومية العنصر العربي التاريخية والسياسية، نزعة عروبية إثنية التوجهات، أعني بعيدة عن الفكرة القومية العربية الكلاسيكية ذات التوجهات القطرية وما فوق القطرية، إذ المعلوم أن المنظومة السياسية في المغرب الكبير عموما أقصت النزعة القومية من المسرح الاجتماعي والسياسي عامة بوجهيها العروبي والبربري، إقصاء نتج عنه في المرحلة الراهنة محاولات ظهور بأشكال مرضية بعيدة عن إطار الحق الثقافي الذي يجب أن يكون تحت الوصاية الرسمية.

وبالمقابل يمكن تصنيف دور "الأكاديمية البربرية" أنها لحاق متأخر بالفكر القومي الذي ساد عربيا وغربيا، وهو بالتأكيد دفع المكون الإثني البربري إلى السعي لافتكاك الحق الإثني كحق سياسي، وهو ما يندمج ضمن السياق القومي العام وهو استدعاء المراحل قبل الإسلامية لبناء كيانات مستقلة مفتتة ومشتتة، فضلا عن كونه خطابا أكاديميا لم يستثمر ولا انتشر جماهيريا بقدر ما حقق ظهورا على المستوى الرسمي القانوني المتحكم فيه وفي نتائجه (وهو خاصة ترسيم الأمازيغية وتدريسها ومحاولة تفصيحها وهي تجارب يصعب توقع نجاحها)، لذلك فإن التوجه العروبي الإثني الذي هو مرحلة غير مسبوقة وكأنه استدعاء لهيكل ماضوي أقرب إلى قبلية العهد الجاهلي قام على مبدئية الصدام مع المختلف الإثني على المستوى الجماهيري العام على المستوى المخيال والعقائد العامة التي يعسر التحكم في نتائجها..

(2)- مالك بن نبي سمى المزابيين عند زيارته لمعهد الحياة الذي أسسه الشيخ بيوض بالقرارة في غرداية بأنهم "مورمون الجزائر"، وأنهم "خلية حية داخل جسم ميت"، والمورمون جماعة دينية تعيش استقلالية نسبية في ولاية يوتا الأمريكية، والمعروف عن المزابيين اندماجهم الاقتصادي السياسي منذ العهد العثماني ومشاركتهم الفاعلة في طرد الاسبان، فضلا عن احتضانهم أول مكتبين سريين للثورة التحريرية في الجزائر العاصمة، إضافة إلى الموقف التاريخي للشيخ

بيوض في قضية فصل الصحراء الذي ضمن به الوحدة الترابية للجزائر بعد الاستقلال، كمساهمات تجب أي أخطاء أو سلوكيات تعد في نظر البعض اندماجية، وهي الرؤية الطهورية-الراديكالية المستحيلة التحقق الفعلي.

(3)- من المهم جدا هنا، الإشارة إلى أن المستوى الذي يناقش به المقال هذا الموضوع، هو المستوى الإثني المحض، بوصفه الثقافة الفرعية، ولا علاقة له بالثقافة العليا، فكاتب هذا المقال كما يدافع عن التعددية والحق الثقافيين على المستوي الفرعي، يدافع بنفس الشدة عن الثقافة العليا، أعني الثقافة الإسلامية -وحاملها اللغوي "العربية القياسية" أو الفصيحة-،أولا بوصفها ثقافة تعارف بين الشعوب والقبائل، ثم بوصفها ثقافة قاضية بطبيعتها على الثقافات الفرعية من الناحيتين العقائدية والسياسية، أعني أن حدود الاختلاف الثقافي تقف عند مفهوم التوحيد العقائدي، وبالتالي رفض كلما مظاهر دينية تحتفي بالموروث ما قبل الإسلامي خاصة منه ما حمل مظاهر وثنية، وأن حدود الاختلاف السياسي تقف عند مفهوم الوحدة السياسية، بالتالي رفض كل مظاهر سياسية تخرق حد الوحدة الإسلامية حيث القطرية لا تتجاوز البعد التنظيمي ضمن أفق الأمة الواحدة.

(4)- نكشف هنا عن حقيقة أن النموذج الفرنسي هو ملهم التوجه الشعبوي العروبي -الذي يعد نفسه خصيمه الأول- في مسألة المركزية والنزعة التدخلية للدولة التي تسعى لاحتواء كل وجود مستقل عنها بما فيه الفرد، فالنموذج التدخلي الفرنسي مثلا يدمج الناشئة في سن جد مبكرة في الروضات التربوية بغض تنشئة أجيال تنتمي للدولة قبل أن تنتمي لأسرتها، فضلا عن القوانين التفصيلية المعيقة عن النشاط الحر، فلابد إذن من مراجعة هذا التصور المرجعي وإدراك مفارقة كون مصدره العدو التاريخي.

كما أن النزعة القومية في النموذج الألماني تعد الوجه السلبي في تجربتها، لنزوعها الاقصائي الذي أعطى للانتماء القومي صبغة عقائدية، حيث رأينا من بعض الناشطين العروبيين العجب في تمييزهم لسلوكات الفاعلين في السلطة -التي تتشكل من هجين أثني من جميع مناطق الوطن- بناء على تحليل دقيق لمناطق انتمائهم وتخوين كل ذي أصول زواوية أو مزابية، على أن الاستراتيجية مضاعفة وهي عزل الأمازيغ عن بعضهم باعتبار المكون الشاوي والتارقي مثلا من المكونات المنتمية إلى المجتمع العام، على أنه تفصيل حصل على المستوى النشاطين الإعلاميين، ولم يحصل عند الناشطين في التأريخ بتسويق سرديات التاريخ، إذ يعسر التمييز على المستوى التاريخي بين الأمازيغ واعتبارهم كتلة واحدة.

(5)- يبقى هنا، الكلام عن حق العربي الإثني، ولماذا سياق المقال هو دفاع عن حق الأمازيغي، التحليل مضاعف هنا أيضا من حيث كون العربي ذي خصوصية، فهو أولا ممثل للوجود الإثني بوصفها ثقافة فرعية (تقاليد ولسان محكي)، وثانيا ممثل الوجود الرسمي الذي هو ملكية جماعية بين العربي والأمازيغي، أعني الثقافة العربية العليا (ويجزئ هنا نعتها بالعروبة بمفهومها السليم) بما هي لغة الفكر والعلوم التي لا وجود للأمازيغي -ولا للعربي الإثني- من دونها، فضلا عن كونها اللغة الرسمية للكيان الوطني إداريا وقانونيا وسياسيا. وهنا بالتحديد مصدر الانحراف، أعني عدم

التمييز بين الإثني بما هو الثقافة الفرعية وبين الوطني بما هو إطار الثقافة العليا المشتركة التي حملت ذات التسمية "العرب والعربية" على اختلاف مضامينها فالعربية عربيتان: دارجة وفصيحة، والثقافة ثقافتان: إثنية ووطنية.

فضلا عن ذلك فإن الإطار المشترك بين العربي والبربري -الإثنيين- هو الانتماء الحضاري المشترك والمتمثل في الجزائر في التوجهين: الإصلاحي دينيا (بن باديس) والنهضوي دنيويا (بن نبي)، بما هي الإيديولوجيا الجامعة المانعة لكل جزائري، فهي الأيديولوجيا التي تحتاج إلى تجديد جذري يحييها في الأنفس، وأن علة التردي إلى التطرف الإثني مسؤوليته الأولى والأخيرة تقع على عاتق الإيديولوجيا الإصلاحية النهضوية برجالها ومؤسساتها التي أخفقت إلى غاية اللحظة في تقديم خطاب من المتانة والعمق الذي يقي من مطب الوقوع فيما وقعنا فيه الآن، والذي لا أتحدث فيه إلا من باب المكره -لا البطولة- والله المستعان.

(6)- أما التعلل بأن الانتشار والفاعلية الزواوية-المزابية تقوم على عوامل استعمارية قديمة تساهم فيه الدولة العميقة اليوم، فلا شك أن منطق المصالح عندنا اليوم على مفهوم النفوذ، بمعناه الأوسع والأشمل، فصار الجميع يبحث عن أن يكون له نصيب نفوذ -وهو سلوك خاطئ ناتج عن منظومة سياسية غير طبيعية، هي ذاتها منظومة الدولة الحديثة، ونقدها يأتي في سياق آخر-، بل إن منطق الحركية الفاعلية اليوم يتجلى في النفوذ -بدل الحركية الفعلية- فاستعيضت الحركية الفعلية أي الدور بالنفوذ في المكانة، فغلبت المكانة الدور.

وعليه فإن علة السيطرة الإدارية لصالح إثنية على أخرى، أو منطقة على أخرى، إنما يعود إلى نفس المنطق الفيبري، أعني تسرب الفاعلية -من التكوينية العقائدية والتاريخية- إلى المجال الدنيوي الراهن، فالعلة الأصلية ليست أبدا، مجرد تدخلات نفوذ سياسي وإداري، فهي وإن بدت كذلك فالعلة ذاتية بالأساس، فخطأ التصور هو الذي جعل الذي نراه نتيجة، بينما هو في الجوهر سبب وليس نتيجة، فالنفوذ ليس سبب إنما الحركية هي السبب، والنفوذ نتيجة.

(7)- تجاوزا لشعور العربي بالدونية وتمحور نشاطه للدفاع عن هوية هي بالأصل مشتركة، وتدافع عن نفسها بنفسها، أعني الثقافة العليا بمكونيها الرئيسيين: الإسلام والعربية، أن يكون عمله متركزا على الدور الوحدوي الوطني وما بعد الوطني، وتجاوزا لشعور الأمازيغي بدونية الانعزال والوصم بعدم الانتماء التاريخي والسياسي، عليه الوعي بأن الثقافة العليا: الإسلام والعربية، ليست ملكا لقومية فضلا عن إثنية، فهي قد حققت كونيتها بفضل المضامين الحنيفية التي تلونت باللسان العربي الكوني، أن يكون عمله منصبا على الدور الحركي الفاعل وطنيا وكونيا..

في التناظر العكسي بين تجربتي الطوفان وردع العدوان

عن المشترك والخفي في تجربة السنوار الكاسرة وتجربة الشرع الجابرة؟

إن ما يثبت التحول الاستراتيجي في رؤية الرجلين هو العمليتان الحربيتان الأخيرتان اللتان تسببتا في الانقلاب السياسي الذي حصل بعدهما في منطقة الشام برمّتها إلى غير رجعة، وسيسعى المقال لإثبات التناظر العكسي بين عمليتي طوفان الأقصى وردع العدوان كما يلي:

1- عملية طوفان الأقصى التي أدت إلى الانهيار الرمزي للسردية الصهيونية، التي كانت في الجوهر تحولا من سياق الخضوع للواقع والمنظومة السائدة إلى التمرد الجذري المفاجئ، إذ وبعد أن ساد الظن بتحول حماس إلى فتح ثانية في غزة، يعضده خضوعها لقواعد الصراع التي فرضتها إيران على حلفائها في الشرق الأوسط، بعدم تعدي الخطوط الحمراء في صراعها مع إسرائيل، حيث الحرب كانت باردة لا تكون عنيفة إلا خارج أحوازهما أعني أحواز إيران وإسرائيل، فكان الطوفان كسرا للتفاهمات التي بين حماس وإسرائيل، التفاهمات التي يسّرت للغزيين تصريف شؤونهم بإفساح إسرائيلي، كما كان كسرا للتفاهمات الضمنية بينها وبين إيران بأن الطوفان حصل دون أي استشارة لها فضلا عن طلب موافقتها.

2- وعملية ردع العدوان التي أدت إلى الانهيار الفعلي للهيمنة الدولية المطلقة على الشام، التي كانت في الجوهر تحولا من سياق التمرد ضد الواقع والمنظومة السائدة إلى العودة إلى أطرها والعمل تحت سقفها، إذ وبعد أن ساد الظن بتماهي جبهة النصرة مع داعش، يعضده تبنيها لاستراتيجية المناطق المحررة والتطبيق التحكمي للشريعة، حيث تحول الصراع في سوريا إلى صراع فصائل و بالتالي مضاعفة حصار للشعب الذي أصبح تحت رحمة سلاح الفصائل والنظام وحلفائه الروس والإيرانيين، إذ أضحت المنظومة الدولية في مأمن من اقتلاع أحد أوتادها في المنطقة "الوتد العلوي"، فكان ردع العدوان تحت الإشراف التركي رأبا للقطيعة بين الجهاديين (نسخة هيئة تحرير الشام) والمنظومة الدولية، كما كان رأبا مع الشعب الذي انتظر طويلا للتخلص من رعب نظام الأسد.

وعليه، لو أن السنوار لم يخرق القواعد التي سار عليها من قبل لما أمكنه تحقيق أهم نتيجة حصلت عن الطوفان وهو التحول الجذري لـ"صورة اليهودي" في المخيال الغربي، التحول من الإنسان المبجل إلى الإنسان المنبوذ، بما هو في الواقع مجرد استعادة لها، أي أن الصورة الأصلية لليهودي عند الغربي هي أنها صورة المنبوذ والمحتقر (عن غير وجه حق، باعتبارها إسقاطا تاريخيا لاضطهاد اليهود للمسيح)، الصورة ذاتها التي دفعت الغربي إلى التفكير في منح "وطن بديل" له للتخلص منه، باعتبار اليهودي إنسانا جاثما على ضمير الغربي يزعجه بشكل مضاعف: 1- كونه المضطهد للمسيح وأتباعه، 2- كونه الإنسان الشرقي المهاجر الذي تسبب في محارق كثيرة

ارتكبها الأوروبيون ضده، بل إن فكرة "الوطن البديل" هي في الجوهر تهيئة لعودة المسيح باعتبار "نهاية إسرائيل" بشيرا بعودته التي ينتظرها النصراني باعتبارها جزءا من عقائده، وهو ما يعني أن اليهودي وبقدر كونه مستخدِما للغربي هو في الوقت ذاته مستخدَم في أجندته العقائدية التي لا محالة ستحوله من صديق إلى عدو في الضمير الغربي؛ إذ المحصّلة إن الطوفان كان استئنافا للمقاومة بعد طول هدنة أوهمت الكيان أن الأمور أصبحت متيسرة نحو تحقيق الحلم: "إسرائيل الكبرى" من النيل إلى الفرات، ومن ثم كان بداية العد العكسي نحو سير الكيان نحو نهايته، عندما تسبب في هدم شبه تام للسردية الصهيونية الكبرى، سردية اليهودي المظلوم صاحب الحق في الأرض التاريخية، التي تحطمت بما دفع الإسرائيل ويدفعه أكثر فأكثر إلى استعاضة حصانته الرمزية بالعنف المستباح على أعين العالم، عنف وتدمير ممنهج سيكون أمرا ثانويا بالنسبة لما تحقق من إنهاك معنوي لكينونة اليهودي الصهيوني، فضلا عن الانهاك الفعلي ذلك أن استمرار العدوان سيغدو مع مرور الوقت أكثر تعسرا لديه ولدى أعوانه المحاصرين برأي الشعوب السيدة على نفسها.

ولو أن الشرع لم يعد إلى التزام القواعد التي خرقها من قبل لما أمكنه تحقيق أهم نتيجة حصلت عن ردع العدوان وهو التحول الجذري لـ "منظومة الحكم" في المنطقة العربية، من الحاكم المتوسل بالغرب إلى الحاكم المتوسل بالشعب، بما هو الواقع عودة التمكين والسيادة للشعوب، أي أن ما حصل هو انقلاب في طبيعة الواقع العربي التي كانت قائمة على تبعية الشعب للحاكم، فأصبحت قائمة على تبعية الحاكم للشعب، بناء على أن كل النتائج الحاصلة اليوم قامت على رغبة شعبية عبّر عنها أطفال درعا في "غرافيتي على حيطان مدرسة"، وأن حاكم سوريا اليوم ليس خريج بلاط ولا ثكنة، إنما محارب كان يبحث عن "طريق بديل" للتخلص من تيه "صواب المنهج"، أهو التمرد المطلق أم الاندماج المطلق، فأثبتت الأقدار أن الجمع المتفرق بينهما كان المدخل، بما هو المرحلية النسبية، أعني ما حتمته الظروف على الشرع بداية من التمرد والعودة إلى الاندماج غاية: 1- التمرد المشروط بالاضطراب في العراق بإفساح أسدي، 2- الاندماج المشروط بتحقق الغاية، وهو إسقاط "الأسد الوتد" بما هي ضربة مزلزلة للمنظومة الدولية السائدة، بوصفه أهم غاية كان يمكن أن تتحقق راهنا، فتصير كل تنازلاته قائمة على نصر استراتيجي لا عودة عنه. لذلك فإن "الطريق البديل" الذي صنع من طرف "هيئة التحرير" هو تهيئة لاستعادة "إنسان الشام" سيادته على نفسه، باعتبارها النهاية المنطقية للحراك الجاري، فيصير الشعب آمرا لا مأمورا، إذ المحصّلة أن ردع العدوان كان استئنافا للسيادة بعد طول تبعية أوهمت المنظومة الدولية بقابلية إنسان الشام للانقراض الديمغرافي والثقافي على شاكلة الهنود الحمر، بما هو الرهان الغربي، ما يجعل من تحقيق فكرة "الأمة الكبرى" من المحيط إلى المحيط أمرا ممكن الاستئناف والتحقق، ومن ثم كان ذلك بداية العد العكسي نحو استبدال المنظومة السياسية الحديثة عندما أرغمها على هدم أكبر سردية مضادة هي همجية الإسلام والمسلمين.

وعليه فإن التناظرات العكسية بين التجربتين كثيرة محورها المركزي هو قدرة "عقل أمة" أن يزاوج بين استراتيجيتين متعاكستين تماما للتحرير، استراتيجية التمرد بعد اندماج في غزة-فلسطين برأس مدبّر تمثل في

شخص السنوار، استراتيجية الاندماج بعد تمرد في إدلب-سوريا برأس مدبّر تمثل في شخص الشرع، علما أن كل التحليل الرمزي للمسألة اليهودية-والمنظومة الدولية يمكن أن يكون صحيحا بعد عكسه على الظاهرة العربية، كما أن كل التحليل الفعلي للقضية السورية-والمسألة العربية يمكن أن يكون صحيحا بعد عكسه على الظاهرة اليهودية، وهو ما يؤكد التداخل الوثيق بين المسألتين الفلسطينية والسورية في التاريخ المعاصر، وأن الجواب عن حدود التمرد وحدود الاندماج لا يمكن أن يتحقق إلا باستحضار التجربتين معا، أعني أن الأفق البديل سيحقق غايته عند تقمص المنطق الإسرائيلي الذي يتصرف بتوحش وهم القوة المطلق خارج كل حدود المنظومة الدولية القانونية والسياسية، وتقمص المنطق الأمريكي تصرف بمنطق السيد البراغماتي الذي يمكنه أن ينقلب رأسا على عقب فيقبل بما كان غير مقبول.. وللحديث بقية د/محمد عبد النور 2025/12/12

تعليق د. عمر بوساحة:

تحية فضيلة الدكتور.. يقدّم مقالك هذا قراءةً تحليليةً عميقة تقوم على فكرة (التناظر العكسي) بين تجربتين مفصليتين في التاريخ المعاصر للمنطقة: تجربة طوفان الأقصى في غزة، وتجربة ردع العدوان في الشام. لا ينظر النص إلى الحدثين بوصفهما فعلين عسكريين معزولين، بل باعتبارهما تحوّلين استراتيجيين في الوعي السياسي، أعادا تعريف العلاقة مع المنظومة الدولية وحدود التمرد وحدود الاندماج داخلها. قوة المقال الأساسية تكمن في قدرته على الربط بين مسارين متناقضين ظاهريًا، ليكشف أن كليهما يؤدي الوظيفة نفسها حين يُقرأ في سياقه التاريخي الصحيح.

ترى في المقال أن طوفان الأقصى لم يكن مجرد خرق أمني أو مواجهة عسكرية، بل كان كسرًا واعيًا لقواعد اشتغال رُسّخت طويلًا، سواء تلك التي حكمت علاقة المقاومة بالاحتلال أو تلك التي قيّدت حركة حلفاء إيران في المنطقة. هذا الكسر هو ما منح الحدث مفعوله الرمزي العميق، إذ أسهم في تصدّع السردية الصهيونية في المخيال الغربي، لا على مستوى التعاطف الشعبي فحسب، بل على مستوى الصورة الأخلاقية التي طالما شكّلت مصدر حصانة للكيان. يقدّم المقال هنا قراءة جريئة تعتبر أن ما جرى هو استعادة لصورة تاريخية مكبوتة لليهودي في الوعي الغربي، وأن العنف الإسرائيلي اللاحق لم يكن إلا تعويضًا عن انهيار هذه الحصانة الرمزية.

في المقابل، تذهب في هذا النص إلى أن ردع العدوان في الشام مثّل حركة معاكسة تمامًا في الاتجاه، لكنها متكاملة في الغاية. فبعد سنوات من التمرد الفصائلي الذي أفضى إلى مزيد من الحصار والتشظي، جاء التحول نحو الاندماج المرحلي في قواعد المنظومة الدولية، تحت إشراف تركي، بوصفه مدخلًا لإعادة وصل الفاعل الجهادي بالشعب وبالواقع السياسي. يقرأ المقال هذا التحول لا كتراجع أيديولوجي، بل كخيار استراتيجي واعٍ مكّن من تحقيق غاية كبرى تمثلت في إسقاط نظام الأسد بوصفه أحد أوتاد الهيمنة الدولية في المنطقة، وما ترتب على ذلك من تصدّع في بنية السيطرة الغربية على الشام.

يميل مقالك إلى إبراز دور القيادات بوصفها عقولًا استراتيجية أكثر من كونها رموزًا كاريزمية، فيرى أن السنوار والشرع نجحا لأن كلًّا منهما تجرأ على نقض ما استقر عليه مساره السابق. السنوار نجح لأنه خرج من منطق الاندماج طويل الأمد إلى التمرد الصادم، والشرع نجح لأنه انتقل من التمرد المطلق إلى الاندماج المحسوب. وبهذا، لا يعود معيار الصواب مرتبطًا بطبيعة الخيار ذاته، بل بتوقيته وموقعه من ميزان القوى ومن السرديات الحاكمة.

ومع ما في نصك من عمق فكري وجرأة تحليلية، إلا أنه لا يخلو من قدر من المبالغة في توصيف النتائج، سواء في الحديث عن انهيار شبه تام للسردية الصهيونية أو عن انقلاب كامل في طبيعة الحكم العربي من التبعية إلى السيادة الشعبية. فهذه التحولات، وإن كانت قد بدأت ملامحها بالظهور، لا تزال في طور التشكل وتخضع لاحتمالات التراجع والارتداد. كما أن التركيز الشديد على دور الأفراد قد يُضعف أحيانًا حضور العوامل البنيوية والشعبية التي مهّدت لهذه التحولات وجعلتها ممكنة.

مع كل هذا يظل مقالك نصًا مهمًا لأنه يقدّم خلاصة فكرية ناضجة مفادها أن التحرر لا يُنجز بمنهج واحد ثابت، بل بقدرة الفاعل السياسي على المزاوجة بين استراتيجيات متناقضة بحسب اللحظة التاريخية. فغزة قدّمت نموذج التمرد بعد الاندماج، والشام قدّمت نموذج الاندماج بعد التمرد، وفي التقاطع بين النموذجين تتكشف ملامح أفق جديد يعيد الاعتبار لفكرة السيادة الشعبية واستئناف التاريخ في المنطقة، لا بوصفه تكرارًا للماضي، بل بوصفه إعادة تشكيل واعية لعلاقته بالمنظومة العالمية القائمة. هذه قراءة إجمالية للنص.. وقد أعود إليه لتسليط الأضواء على بعض التفاصيل.

معوقات الهيمنة الأمريكية التامة على العالم

ومكانة جنوب غرب المتوسط في المواجهة

يقع جنوب غرب المتوسط ضمن هامش "جغرافيا الحواف"، بما هي كل المناطق البرية-المائية المحيطة بـ"القلب الجغرافي"، بما هي المناطق الحبيسة بين اليابسة والجليد، وهي -إلى حد كبير- مجال الجغرافية الحالية للاتحاد السوفياتي السابق، حيث الحواف هي الهلال الممتد من اليابان إلى تخوم أوروبا الشمالية، إذ يرى العقل الاستراتيجي الأمريكي أن من يسيطر على الحواف يسيطر على العالم، وحيث أمريكا تتمثل نفسها في هذا السياق بوصفها "الجزيرة العالمية" التي عليها أن تحاصر "القلب الجغرافي" على حدوده لئلا يتوسع، انطلاقا من كون الجزيرة العالمية معزولة جغرافيا، وهي العزلة التي ستكون من نقاط قوتها إذا ما استطاعت إلجام المارد الروسي (=القلب الجغرافي) في مناطقه والحد من توسعه، ولم لا أن يستحيل القلب ذاته تابعا للجزيرة العالمية! حيث المهمة المطلوبة من القطب الأمريكي تصبح واضحة جدا، وهي أن تتولى أشق مهمة تاريخية للإمبراطورية، أعني أن تجعل كل جغرافيا الحواف وما وراءها موالية وتابعة لها، وذلك عين الخطة الترامبية ذات الطابع الحدي: التي لا تعترف بالمواربة الخطابية ولا التراخي الزمني .

ما يقلق العقل الاستراتيجي الأمريكي حاليا ضمن "جغرافيا الحواف" هي إيران، التي تشكل -مع تركيا- مفتاح السيطرة المطلقة على جغرافيا الحواف، إذ يشكلان معا -إيران وتركيا- العقدة التي إذا ما انحلّت انبسطت الهيمنة التامة لها على العالم، عدى روسيا والصين، اللتان تعانيان أصلا من هشاشة قاعدية تعتبر كلا من أكرانيا وتايوان عنوانا لتلك الهشاشة ذات الأساس الثقافي، أعني نزوع شعبي البلدين إلى وميلهما إلى "النموذج الأمريكي"، نمط الحياة اليومية بكل تفاصيله، فيكون جرف روسيا والصين إلى سياق التبعية لأمريكا تحصيل حاصل ومسألة وقت، بمعنى أن الحرب الأكرانية الجارية والهواجس التايوانية المقلقة، ليستا بالوقائع والأحداث الوجودية بالنسبة للهيمنة الأمريكية، مادامت الهيمنة الثقافة على شعبيهما .

إذ وفي سياق القاعدة الثقافية فإن إيران وتركيا تشكّلان -في الجوهر- مصدر القلق الخفي الأكبر للعقل الاستراتيجي الأمريكي باعتبار العائق أمام استتباعهما الصريح سياسي ثقافي معا، باعتبارها -مع باكستان وأفغانستان وشبه الجزيرة العربية- من مناطق "جغرافيا الحواف" الرمادية سياسيا وثقافيا، ذلك أن تبعيتهما السياسية مترددة ليست تامة، وتبعيتهما الثقافية أكثر غموضا، أعني أن النموذج الأمريكي ليست له السيطرة المطلقة على شعوب تلك البلدان التي تشترك كلها في "المعامل الديني" المشترك وهو الإسلام، كدين يفترض -عند الأمريكي قبل غيره- أنه يقدم بديلا حضاريا متكاملا رأس ماله: عدم الاكتراث بمظاهر الترف العالمي والبحث الدائم عن أسباب وشروط تحقيق السيادة التامة، فضلا عن النزعة التبشيرية، فالإسلام ليس

رسالة انكفائية إنما توسعية، توسع روحي دينيا وحقوقي سياسيا، وذلك على النقيض من الأرثوكسية السلافية ومجتمع النمل الهاني، دون بدائل ذات عمود فقري صلب .

وعليه، فليصبر القارئ علي في انتظار الجواب على الشرط الذي افتتحت به المقال، لكونه الغاية التي سأختم بها، أعني الحديث عن جنوب المتوسط ومكانته من كل ما يحصل، ذلك أن هذا التقديم ضروري من أجل اكتمال الصورة؛ وعليه، فإن من مفارقات مركز "جغرافية الحواف"، إيران وتركيا، التقابل الذي بين طبيعة نظاميهما السياسي، الذي يعتبر حاليا في ذروة تدرجه بالانتقال من النقيض إلى النقيض :

أ- الانتقال البطيء في تركيا من التطرف العلماني - حيث مطلق الولاء لأمريكا- إلى استعادة الارتباط بالجذور التاريخية، هذا الانتقال الذي ما زال يحتفظ بسمت الولاء لأمريكا والولاء لها، مع السعي الحثيث لتحقيق شروط السيادة الذاتية.

ب- الانتقال البطيء في إيران من الكهنوت الديني -حيث القابلية للاندراج ضمن خطط السياسة الدولية- بالسعي إلى التخلص من الاستبداد ملكيا كان أو كهنوتيا، مع ملاحظة ما اجتمع في إيران من تدامج بين الطيفين القومي والمذهبي .

بينما تحتفظ التجربة الإيرانية بميزة تخرم بلوغ التقابل مع نظيرتها التركية تمامه، ومأتاه هو ما حصل بفعل القطيعة المزدوجة التي حققتها بعد الثورة، أعني تشكل نظام مستعص بطبيعته عن الاندراج في أحد القطبين، لكونه فضّل الدخول في تجربة مع شكل حكم فريد، هو في الواقع هجين من العقائد والقيم السياسية والثقافية، خلاصته حكم "الولي الفقيه"؛ ودون الدخول في تفاصيل أكثر ليس مجالها هذا المقال القصير، نكون هنا قد وقفنا على المفارقة التالية : قابلية النظام الإيراني للاندراج ضمن خطط السياسة الدولية في ذات الوقت استعصاؤه على الاندراج ضمن أحد قطبي السياسة العالمية فلا هو إلى "القلب الجغرافي" منتم، ولا هو موال لـ"الجزيرة العالمية"، حتى غدى قلبا لنفسه وجزيرة عزلت نفسها، هو أشبه بالمونولوغ الذي يخاطب الممثل فيه نفسه بأصوات ونبرات مختلفة، رغم أن الشخص هو نفسه، وتلك هي علة الحيرة الحاصلة في كيفية معاملة كينونة زئبقية تجمع بين المرونة العالية والانفلات شبه المطلق .

وليست الحيرة نحو الكيان الزئبقي مقصورة على العالم الغربي، وعلى رأسها أمريكا، إنما أيضا الحيرة تشمل صورة النموذج الثقافي الذي عليه هيولي المزاج الشعبي في إيران، أهو إلى نموذج عصمة الأئمة منتم (الإمامي النصي)، أم هو إلى نموذج الهيمنة الأمريكية أميل (الإمامي المنسلخ)، ولعل المرجح أن نهاية الحدث الجاري في إيران سينتهي إلى "موقف وسط" يسيطر فيه الحس الاجتهادي في تحقيق الصالح الذرائعي العام، فلا يخفى أن الموقع الجيو-ثقافي لإيران يجعل منها وسطا بين الثقافتين الشرقية والإسلامية، وأن الأمر من وجهة النظر هذه هو صراع بين شرق أقصى بأديانه الطبيعية وشرق أدنى بأديانه السماوية، ولعل جوهر الصراع الحاصل في "العقل العقدي-الثقافي" الإيراني يمثل ذروة الصراع الصامت بين أديان الشرق الأقصى والأدنى، الصراع الذي اجتمع في قلب رجل واحد هو الرجل الفارسي

الإمامي، بما هو هجين كسروي-إسلامي، مثل ذروته الصفوي، أعني مفارقة الانتماء التاريخي للإسلام والاستلهام العقائدي الباطني.

وجدتني أراوح هنا، لكون إيران بإرثها الحالي، عصية على التصنيف السياسي والثقافي، ومع توقع تحولها إلى موقف يرجح كفة المصلحة الذرائعية العامة، وهو ما سيجعله أقرب إلى الموقف الإسلامي العام، حتى وهي منقطعة عن السياق التاريخي، وما أدرانا، فقد يكون نقطة قوة مستقبلية عندما يتحرر الفارسي من شوفينيته القومية ليستلهم "دين الفطرة" الطبيعي في أوضح وأنقى صوره! فهذا الحل الافتراضي ضروري، لإتمام ما أنا بصدد بيانه، وهو انزياح الصراع من المنطق الجيوسياسي، حيث نظريتا "جغرافية الحواف" و"القلب الجغرافي" تقومان على مركزية الجغرافيا باعتبارها العنصر الثابت الوحيد في العلاقات الدولية، إلى منطق جيو-ثقافي حيث نظريتا "جغرافية الحواف الثقافية" و"جغرافيا القلب الثقافي" تقومان على مركزية الثقافة باعتبارها العنصر البديل الأصح من جهتي: أ- الصوابية العلمية والمنهجية في تحقيق يقين منطقي أدق ونظر موضوعي، ب- الصوابية النظرية والثقافية في توجيه فعل سياسي أكثر فعالية في المناورة وأمضى نحو السيادة .

فتغدو إيران وتركيا حافة جغرافية ثقافية بالنسبة للقلب: الشام والعراق وشبه الجزيرة ومصر، فإذا كان الواضح أنهما حافة جغرافية، فإن كونهما حافة ثقافية، بوصف إيران -كما تقدّم- عرقا فارسيا جمع بين الخصوصية القومية والمذهبية، وكونه مطلا على ثقافات الشرق الأقصى، من رغم الحاجز الباكستاني الأفغاني، الحاجز الذي سيكون العامل المرجح لعودة إيران إلى السياق العام، وبوصف تركيا العرق التركي الذي جمع الثقافة الأوروبية إلى الثقافة الإسلامية، من رغم الحاجز القوقازي البلقاني الذي سيكون العامل المرجح لتثبيت تركيا ضمن المجال الإسلامي العام، طبعا هذا كله ضمن السياق الأشمل، أعني تقاطع محوري: طنجة-جاكرتا/غانة-فرغانة.

وبناء على ما ورد في مقال تأسيس المغرب الإسلامي، الذي أشرت فيه إلى التقابل بين الجمهوريات التركية جنوب روسيا -من الأناضول في تركيا إلى تركستان الشرقية في الصين-، ودول المغرب الكبير شمال إفريقيا السمراء -من سيوة المصرية إلى تنيرفي الإسبانية-، بوصفها الامتداد الجغرافي لعالم الإسلام شرقا وغربا، حيث خصوصيته أنه يقف في مواجهة مباشرة مع "جزيرة العالم": الولايات المتحدة، إذ ومن رغم أن العناية المباشرة والحثيثة للولايات المتحدة بالمشرق عامة (=الشرق الأوسط)، حيث انتزعت وكالته من بريطانيا يدا بيدا من 1971، وأهميته بالتأكيد مضاعفة لكونه القلب من "جغرافية الحواف" في المنظور الجيوسياسي المحض، وكذا القلب من "جغرافية الحواف الثقافية" في المنظور الجغرافي الثقافي، بينما استبقي غرب إفريقيا -بما فيه شمالها الغربي، أي المغرب الكبير- تحت الوكالة الفرنسية.

ومع الترنح الذي تعرفه الهيمنة الفرنسية الكلاسيكية على مستعمراتها الإفريقية، ومن رغم تأخر دول المغرب في الدخول في سياق عملية التحرير من الهيمنة الفرنسية اللغوية والإدارية، -مبادرة الجزائر بين باقي دول المغرب باستبدال تدريجي للفرنسية بالانكليزية، وصولا إلى قانون تجريم الاستعمار الفرنسي، مرورا

بالخلافات المستمرة مع فرنسا- ، ذلك أن سلوك الأفارقة نحو فرنسا دفع إليه أمران: الترهل الفرنسي العام سواء أمام مشكلاتها الداخلية أو ضمن الاتحاد الأوروبي ومع أمريكا، وكذا السعي للتعامل المباشر مع القوة الكبرى خاصة مع صعود ترامب الساعي لتولي جراحة المسائل بنفسه في ظل الخلاف مع أوروبا، فضلا عن النوازع الذاتية للأفارقة نحو السيادة بحكم التجربة التاريخية الطويلة السلبية في التبعية إلى فرنسا، ولعله ببعض الدفع الأمريكي بفعل توسع الشروخ بين أوروبا والولايات المتحدة، كلها إشارات إلى تحول مفاده هو إلغاء التوكيل الأمريكي للفرنسيين على الغرب الإفريقي شماله وجنوبه، أعني خطي: ليبيا ليبيريا، وداكار جيبوتي، بمعنى أن الزمن أزف لإلغاء الولايات المتحدة للتوكيل، والفكرة بعد ذلك ستكون، أن الأمر لا يعدو أن يكون استبدال تبعية قديمة بتبعية جديدة!

فإذا كان الجواب بنعم، فإنه سيتيح استعادة التعامل المباشر مع الولايات المتحدة، ذلك أن أول اعتراض شهدته الولايات المتحدة في صعودها نحو الهيمنة العالمية حصل قبالة السواحل الجنوبية الغربية للمتوسط على يد "قراصنة البربر" أو بالتعبير الأهلي "رياس البحر"، أبطال الجهاد البحري الذين حملوا على عاتقهم حماية شمال غرب إفريقيا من حروب الاسترداد مدة ثلاثة قرون.(1)

فقد كان رد السفير الليبي في لندن سيدي حاجي عبد الرحمن على سؤال جيفرسون(2) عن سبب الهجوم المتكرر والمتواصل على السفن الأمريكية بأنه: "حق ديني"، وأن ذلك مكتوب في الكتاب، وهو ما دفع بجفرسون لتأسيس البحرية الأمريكية التي تعتبر صمام الهيمنة الأمريكية ليس على المتوسط فحسب إنما على كل جغرافيا الحواف .

ولعلها نقطة التحول المستقبلية الممكنة، بعد أن يدور الزمان دورته؛ ذلك أن الحروب الأمريكية على جنوب غرب المتوسط، -باستثناء المغرب الأقصى لمواقفه التاريخية المختلفة عن السياق لعوامل يمكن بحثها في مقال آخر- ، وهو إن دل على شيء ضمن الرؤية التكاملية فهو التأرجح ضمن مرحلة الاستتباع بين الثورة والهدنة وأن منطق السيادة مستبطن في كلا الوضعين- ، ساهمت في تفكيك درع الحماية البحري الذي كان يمنع القوى الأوروبية من التفكير في غزو الجزائر بريا لأكثر من ثلاثة قرون؛ وعليه كما كانت جنوب غرب المتوسط سببا في مواجهة الاستتباع، مرشح بإرثه التاريخي بأن يعيد الكرة فيكون منطلق الصد السيادي الأول على سواحل المتوسط ومشارف الأطلسي. والله قادر على كل شيء. د. محمد عبد النور 2026/01/18

---

(1)- ذلك أن هيمنة رياس البحر على المتوسط هي التي دفعت الأمريكيين لتأسيس قوات المارينز، القوات الحربية البرمائية التي تعتبر الوكيل الأمريكي لحماية "جغرافية الحواف" البرمائية الطابع، وهي القوات التي تفتتح نشيدها بتخليد ذكرى معاهدة درنة 1805 التي وقعها الباي باشا القرمانلي مع الأمريكيين: من قاعات مونتيزوما إلى شواطئ طرابلس (From the halls of MonteZoma to the shores of Tripoli)، فقد دامت قصة الولايات المتحدة من رياس بحر "إيالة الجزائر" و"وإيالة طرابلس" مدة ثلاثة عقود،

انتهت بتوقيع معاهدة السلام والصداقة أولا 1795، ثم معاهدة الداي الحاج علي التي ألغت الهيمنة الجهادية نهائيا من البحر المتوسط 1815، حيث غاية القول هنا هو أن ما يستعاد ليس فقط شكل المواجهة المباشرة مع الولايات المتحدة إنما مضمونها أيضا .

(2) - كانت معاهدة أمريكا مع الداي الحاج علي الأخيرة التي أنهت عهد سيادة الرياس على المتوسط في عهد جيفرسون، الرجل الذي درس وهو طالب العقلية الإسلامية من خلال اطلاعه على نسخة من القرآن الكريم اقتناها بدافع قانوني وفلسفي، فقد نظر إلى القرآن على أنه أصل من أصول التشريع التي يجب التعرف إليها لكونه مصدرا للتشريع والقانون لدى كثير من البشر، والتي استحالت عندما صار سفيرا في باريس ثم رئيسا لأمريكا منطقا يستبطنه في التعامل مع جغرافية الإسلام، بقوله بأن : "القوة هي اللغة الوحيدة التي يفهمها هؤلاء"، وذلك بعد تردد الأمريكيين في استعمال القوة وتفضيلهم دفع الجزية للمرور عبر سواحل المتوسط.

الملف

أزمة القلعة الفارسية

في نبوءة أبويعرب المرزوقي عن تحول إيران إلى علمانية متطرفة

وكيف يمكن للجزائر أن تقود "التصحيح الثوري" للسياسات الكونية؟

في حوار له مع إحدى الصحف العربية منذ أكثر من عقد، تنبّأ أبويعرب المرزوقي بأن "إيران آيلة حتما إلى العلمانية اليعقوبية"، ويقصد به النموذج الفرنسي المتطرف الشديد القطيعة مع الدين، والواضح أنها نبوءة أصبحت قاب قوسين أو أدنى من التحقق في ظل الاحتجاجات الواسعة التي تعرفها إيران، ذلك أن أسباب حراك الشعب الإيراني -بالأساس- ذاتية صرفة، تتعلق بالأوضاع العالم ثالثية للمواطن هناك.

وما حصل من اختراق حربي خلال العدوان الاسرائيلي على إيران، أوضح جوانب الشرخ الكبرى في البنية السياسية الإيرانية، ذلك أن حجم العمالة الذي كان السبب في الاختراق الإسرائيلي هو كثرة العملاء الداخليين، والواضح من احتجاجات سابقة أن هناك بنية هيكلية بديلة تنتظر فرصة للانقضاض على منظومة الحكم، على رأسها "رضا بهلوي" المقيم في أمريكا بما هو استدعاء للشاهنشاهية كهيكل يهيأ كبديل -من بين بدائل وخيارات- ليس للعودة إلى الملكية لكن لإعادة إعلان جمهورية ديمقراطية مدنية.

وهي بنية بديلة ذات عمق فكري قائم على معارضة الطبيعة الدينية للحكم هناك، الحكم المتأسس على نظرية الخميني ذات العمق الإثناعشري، الذي وضع "ولاية الفقيه" استثناء في ظل غيبة المعصومين من الأئمة، وهنا مربط الفرس في منطق النبوءة اليعربية، القائم على حتمية استبدال النقيض (الحكم النائب عن الله) بالنقيض (الحكم المعادي لله)، فهو يصدر عن عمق إثناعشري صرف، ذلك العلماني الإيراني المتطرف (ذي القابلية للتخادم مع الصهاينة) هو أيضا من أصل مذهبي "إثنا عشري".

حيث طبيعة المذهب الأسطورية الجوهر، ستضع الإثناعشري بالضرورة أمام أحد خيارين: الإيمان بخرافات الأئمة المعصومين والتهليل للحاكم النائب عن الله في الأرض، أو التنكر التام لها بما هو إلحاد عقائدي وتعلمن سياسي، إذ الخيار المتوسط "خيار التجديد والإصلاح" العقليين معدوم، إلا بالتحول الجذري عن الإثناعشرية، وهو عسير فرديا فضلا عن التحول الجمعي، الذي يبقى من الممكنات مادام التشيع طارئ على الشعب الإيراني وليس أصيلا فيه..

وعموما فإن الأرضية المشتركة للمؤمن وغير المؤمن الشيعيين ليس المنطلق الديني فقط، إنما أيضا المنطلق القومي الذي بقي هو هو عند تأسيس "الجمهورية الإسلامية" بعد الثورة، إذ التزمت بكل مقومات الدولة القطرية الوظيفية التي أفرزها نظام وستفاليا، ولم تختلف إلا بالشعار، وسيبقى الخيار القومي فاعلا بعد تأسيس "الجمهورية الديمقراطية" أيضا مادام يمتح من روح الحداثة وإطارها الأكبر: القومية.

وهنا نأتي إلى سؤال سياسة إيران الخارجية، وبالتحديد علاقة إيران بأجوارها العرب خاصة، إذ وبعد انهيار

مشروعها القومي التوسعي في المشرق (الذي حمل يافطة مقاومة إسرائيل: وليس إسقاطها، ما أسفر عن الدخول معها في لعبة "حرب باردة" تؤذي الأطراف وتحمي المركز)، والذي أسفر عن انهيار الدول الخمس التي أحكمت القبضة عليها، ذلك قبل الطوفان الفلسطيني المزلزل للكيان وردع العدوان السوري المخلّص من الأسد، حيث اتضح وبفعل تحول سياساتها إلى منطق انكفائي قُطري بعد الضربة الإسرائيلية والتهديدات الترامبية، وبصريح كلام المسؤولين الإيرانيين أنفسهم.

لكن ومع ذلك لا يبدو أن الدافع التوسعي في العقل السياسي الإيراني قد خبى إلى غير رجعة، بقدر ما حول مركزه الجغرافي -وهو في العمق عقل سياسي "أداة" غير معلنة، والأكثر من ذلك محروسة بعين غربية متغافلة عن أدوارها التخريبية الطابع- لتحقيق مواطأة بينها وبين الاستراتيجيات الغربية، الأمريكية خاصة-، فوجدت في قيس تونس المدخل لاستئناف "لعبة التخويفين" -بتسمية الأستاذ أبويعرب-، هذه المرة في المغرب الكبير، والغرض هو تجديد الحرب الباردة الإيرانية-الإسرائيلية بتوظيف الموقفين: ممانعة الجزائر وتطبيع المغرب، والغرض ضمان مكانة استراتيجية ببعدها المدني (استئناف الطيران المباشر من وإلى المغرب الكبير) والحربي (عبر قواعد حربية).

حيث يبقى الهاجس في كل ذلك -هاجسنا كمغاربة شمال إفريقيين- هو خلو السجل الإيراني من تجارب أحلاف ناجحة، فأينما تدخلت إيران انهارت الدول وفشلت، وتجارب دول المشرق تتكلم عن نفسها، لذلك فإن السؤال ملح عن مدى وضرورة حاجة الدول الممانعة في المغرب الكبير: تونس والجزائر إلى التحالف مع إيران، أو غيرها؟

حيث الجواب أن المنطق يشي بما يلي: إذا لم تتحرك روسيا ولا الصين لا لحماية بشار و لا لحماية مادورو، ولا تحركت دفاعا إيران، ولا إيران استطاعت الخروج مرفوعة الرأس من العدوان الصهيوني، وهي التي سارعت إلى تقديم صكوك الولاء للغرب، فلا أهمية لأي احتماء سينعكس سلبا على الأمن المحلي لدول المغرب، سينتهي غالبا بلبننة تونس وسورنة الجزائر، لذلك فلا أهم وأنجع من اعتماد الرصيد الذاتي في الاحتماء والحماية، وعلى رأسه الرصيد الثوري للجزائريين، الرصيد الذي ما زال يسكن وجدانهم ويطبع أخلاقهم.

فهو رصيد سيمكن من الجزائر من قيادةحراك "تصحيح ثوري" كوني الأبعاد -باعتماد تام على النفس وبحلف الأجوار الأهليين والأصدقاء الأجانب-، منطلق من رؤية تقوم على "السن والجمع" كمنطلق عقائدي وكمخاض تاريخي، بعيدا عن التخريف المذهبي والطائفي وبالتبع التناوش والتهارش العرقي والقومي، وأقصد بالتصحيح ما أفسدته إيران من دعاوى ومزاعم المعارضة والمقاومة للسياسات الرأسمالية العالمية بخلفية فاسدة بشكل مضاعف: الخلفية العقائدية الأسطورية، المنطلق القومي البراغماتي الذي قادها إلى أفق تاريخي مسدود، تكون نهايته الحتمية ثورة داخلية تقضي على "الحكم الديني".

أما حتمية البديل العلماني المتطرف، فهو دليل ثان على ضرورة تحول ميزان القوة الثورية التصحيحية للنظام الكوني من شرق العالم الإسلامي "الجمهورية الإسلامية" إلى غربه في المغرب الكبير بقيادة "الجزائر المحروسة".

لذلك وختاما، فإني أجد من الغريب أن أسمع تحليلات صادرة من عمق الجزائر المعول عليها، تجزم بأن أفول النظام الديني في إيران سيعني أفول فكرة الثورة ضد السياسات العالمية، والجزائر تحمل من الرصيد التاريخي والاجتماعي ما يمكنها من اعتلاء عرش صنع البدائل، بدائل المستقبل برصيد نظري متميز في البنائية والفاعلية الحضارية، والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل. د/ محمد عبد النور 2026/01/09

هيكل مؤسسي متهالك أم حيوية وفاعلية فردية متجددة؟

عن مقولة آخر قلاع الدفاع عن الأمة

كنت سأحجم عن الرد على التعليق(*)، لكونه لم يجاوز عموم المنطق السائد في الرؤية غير المتبصرة بالوقائع والأحداث الجارية، لكن عبارة وردت فيه دفعتني لكتابة هذا الرد بيانا لما يجب بيانه، فهل فعلا إيران هي "آخر" دفاعات الأمة؟ فما سأناقشه ليس صواب الاعتقاد بأن إيران دفاع من دفاعات الأمة من عدمه، فهذا لم يعد يهم لأن الواضح أن إيران أصبحت كيانا مترنحا ليس بفعل الحراك الداخلي الجاري حاليا فحسب، إنما قد سبقه إلى ذلك مفرزات الطوفان عليها وعلى استراتيجتها وامتداداتها هنا وهناك، لذلك أمر إلى مناقشة اعتبارها "آخر الدفاعات"، فلا شك أن هبة المثقفين والمحللين في التحذير من تداعيات سقوط النظام في إيران ينطوي على صدق في أغلبه صدق براغماتي، وهو خوف المثقفين على أنفسهم من بلوغ التداعيات إلى حياتهم المباشرة، إذ وأمام المخاض الحاصل أصبح كل شيء ممكنا، والخوف على قضايا الأمة عند الصادقين منهم، وأحسب المعلق من الصنف الأخير، إذ سأغض الطرف عين مفارقة اعتبار إيران "آخر دفاعات الأمة"، وهي التي أدخلت الأمريكان إلى العراق وحالفتها، وتسملّت الحكم منها، وهي التي لها اليد الطولى في دعم جرائم الأسد على الشعب السوري، وأكتفي بهذا لأني أعتبر إنكار ذلك محض فقد بصيرة، ذلك أن المنطق الكامن في غض النظر عن أفاعيل إيران في المنطقة، يقوم على تعليل مبطّن أنها مادامت ترفع شعار المقاومة وتدعمها، فذلك -عند الكثيرين- هو المقابل الذي يمكن أن نقبل به كمقابل لتصرفاتها المشينة في المنطقة، وما يخفيه هذا التصور ببساطة هو اتكالية المواطن على الأغيار في تحقيق الدفاع عن الأمة، والانحباس في التصورات الهيكلية لمقاومة الاستعمار الجاري في المنطقة المباشر وغير المباشر، بما هو منطق "انتظار المخلص" وإلقاء الحبل على الغارب، وبالتالي إبعاد القضية على "المسؤولية العينية" الفردية المباشرة في الأحداث، وهنا تحضر المقابلة الخاطئة بين الأطر الهيكلية الجاهزة واستصنامها، والقعود عن أي مبادرات فردية أو فئوية يمكن أن تسهم في تحرير فلسطين أو نهضة شعوب الأمة، لأن تحرير فلسطين والتخلص من أدواء التخلف وجهان لعملة واحدة، أعني أن تحرير فلسطين جزء من مشروع النهوض بالأمة، وبالمناسبة فإن الذهول عن إدراك ذلك، أعني اعتبار القضية الفلسطينية "عرض لمرض قديم" شامل للأمة حسب تعبير بن نبي، هو مصدر هذه التخبط، أعني مفارقة القبول بأفاعيل إيران المنكرة في المشرق مقابل أنها تدعم المقاومة وتتولى كبرها، يجب أن يقاس بمدى كون القضية الفلسطينية بالنسبة إليها مجرد عن معيار على الغاية التاريخية الكبرى بالنسبة لكل مسلم وهو مشروع النهوض التاريخي للأمة من سباتها، والواضح أن لا علاقة بين التصرفات الإيرانية ومشروع نهضة الأمة، وحيث الذرة المؤسسة لهذا المشروع هو "الفرد" المتحلي بمسؤولياته التاريخية، لا مجرد المناصر للقضية ومن يعمل لها، صادقا كان أو كاذبا، وهذا في الواقع اندراج في مجتمع الاستهلاك، أو مجتمع الفرجة، ذاك يجعل المتابع

للشأن السياسي غير مختلف عن المتابع المناصر لمباريات الكرة، يتفاعل صادقا مع فريقه للتسجيل والانتصار وهو لا حول له ولا قوة، فلا يغدو أن يكون الأمر مجرد تنفيس وامتصاص، تماما كما أصبحت علاقة المواطن في العالم الإسلامي بالأحداث الجارية، والمنطق الذي يتوسده إنما هو الهياكل السياسية -أقصد الأنظمة- التي يلقي عليها المسؤولية لامتلاكها الإمكانات أو أنها تمنعه عن ذلك، وأخيرا أختم كلامي بأن العتب على إيران بالذات إنما ينطلق من هذه القناعة، أعني إمكان أن يبادر كل فرد مسلم بما استطاع، وأول ذلك إنشاء الخطط والافتراضات التي تقرب الغاية وتجعلها ممكنة، مهما ضؤل أو صغر حجمه، وعدم إقفال العقل واعتبار أن الدفاع عن إيران هو ما يجب فعله، فالواجب هو إسهام الفرد بكل ما يؤدي إلى التخلص من دائي الإخلاد والتزييف، اللذان يقفان حائلين عن الرؤية المستبصرة، فنحن إذ نعتب على إيران لأنها أصبحت العائق الحقيقي عن كل انطلاق ومبادرة فردية، فهي أوهمت الجموع بتبن أعرج للقضية فأقعدتهم عن العمل، فلو كانت فعلا صادقة لأقحمت الجموع من مشروعها لكنها تعمدت تركهم يشاهدونها منبهرين، واقتصرت على تحفيز ودعم من هم من لونها الديني(1)، لذلك، وعليه، إذا كان من صلاح في سقوط النظام الإيراني، ورغم كل ما قد يحدثه من جراح إضافية، فهو أن يستيقظ الفرد من وهم "الهيكل المؤسسي الأخير" (أعني النظام الإيراني الحالي) الذي صنع على أعين منظومة الطغيان العالمية الراهنة، إلى أن يجعل من نفسه هو القلعة الأخيرة أعني التخلص من الانتظارية ومعانقة الفاعلية، والبحث عن الإسهام الحي والفاعل في صناعة المستقبل الذي هو للأمة حتما، إنما يقع على عاتقنا أن نكون جزء منه أم لا، والله أعلم وأحكم. د/ محمد عبد النور 2026/01/16

(*) - اعتبر صاحب التعليق أن الحراك الإيراني لا يزيد عن مجرد ذريعة لإسقاط النظام الذي دعم قضايا الأمة، حيث اعتبر صاحب التعليق أنه آخر قلاع الدفاع عن الأمة. نص التعليق: (عندما يضحي المثقف العربي بآخر دفاعات الأمة التي أثبتت نجاعتها ضد الكيان بدعوى *الحرية* و الديمقراطية.. اللعبة مفضوحة ومكشوفة أما اعتلاك الألفاظ الرنانة لا تبني الأوطان ولا تدفع العدو).

(1) - اضطرار إيران لدعم حماس، بما هو فصيل من غير لونها الديني، جنى عليها بتجرع مرارة الطوفان الذي كان المسمار الأخير في نعش نظام الحكم الديني في طهران! طبعا الاضطرار كان بدافع الاستيلاء على خط الدفاع الأول عن قبلة المسلمين الثانية، لكن الفكرة انتقمت لنفسها، فأصبح ما كان مجرد ذريعة لاختطاف مشروع تحرير فلسطين -إلى مجرد مقاومة خاضعة لاستراتيجيات المصلحة الوطنية الإيرانية- العقدة التي منها انقلب السحر على الساحر، قرار الكتائب المبادرة الحرة بعيدا عن أي حسابات سياسية بما فيها إيران، ذلك ما عرّى الخامنئي أخلاقيا واستراتيجيا، وأصبح يواجه مصيره الشخصي والمؤسسي وجها لوجه مع المنظومة الدولية، وذلك عندما تجاوزته الأحداث ولم يعد متحكما في صياغة القرار في الشرق الأوسط، خرج عن طاعته السنوار كما أصبح الأسد يتحرك خارج فلكه.

تغاريد الملف

تغريدة أولى

كل العجب من المحللين الذين أصيبوا بفقدان الذاكرة لا يذكرون أولا أن إيران تبرأت علنا من الطوفان الذي أنجزه الأبطال متمردين عن الخضوع لحسابات الملالي الاستراتيجية، والأعجب أن لا يذكروا أن إيران هي التي فتحت أبواب العراق على مصراعيها لأمريكا، وأنها حمت حامي مصالح الغرب وإسرائيل طاغية الشام أكثر من عقد من الزمن، وهي تشرب من نفس الكأس كنظام، ثم يأتينا العباقرة يحذرون من تداعيات سقوط الملالي على المنطقة، وكأنهم كانوا عسلا وفأل خير عليها، يحللون الموقف مؤامراتيا، ثم يختمون فيعتبرون التحليل الذي يصل جذور المشكلة بأبعادها العقدية العميقة تكفيرا، بل أولا وقبل كل شيء لو تحقق انخرام السلطة الدينية في إيران فهو انكشاف لدعاوى واوهام "الاستراتيجيين" بقوة البعبع الذي بنوه في أوهامهم، وهو أفضل ما يمكن أن يحصل من ذلك، أعني سقوط الصنم من أذهانهم، بل وأكثر أن يجدوا لأول مرة أنفسهم أمام مسؤولية صناعة البديل وأن يتحملوها عينيا بدل تحميلها للمنقذ المخلص الولي الفقيه، أعني كلهم يهيمون حبا في الولي الفقيه لكنهم يتخفون وراء أكمة الرؤية العقلية، أملا أن تحجب قلوبهم آنئذ عن السقوط في حب أردغان وتأليهه! فالمعضلة البنيوية هو في فصام إلقاء الحبل على الغارب والإخلاد وعدم تحمل المسؤولية، فدعوا حبركم في محابره خير لكم. 2026/01/12

تغريدة ثانية

اللحظة التي لايريد المثقف العربي تمييزها في الحراك الإيراني هي لحظة انطلاق الشرارة التي كانت أهلية محضة. فهو عنوة يسعى لمطابقة اللحظة الأهلية مع لحظة التدخل الخارجي الذي جاء أصلا ليفسد نقاوة الاحتجاجات وبراءتها من أي لوثة خارجية، وما أدرى المثقف العربي أن الانخراط الغربي السريع في الحراك الإيراني هو خدمة للملالي، وإفساد لأصالة الحراك، ثم يأتي الخبير السياسي ليغرق في السردية المراد تسويقها، وهي عسر وصعوبة التحول والتغيير في إيران وخطورة تداعياته على المنطقة، فما أدرانا أن لحظة الشرارة الأولى النقية كانت أهلية واستقلالية صرفة، الرأي عندي أن الانخراط الغربي السريع هو حماية للنظام الديني ضد شعبه التواق للحرية، ومنطق ذلك هو أن الحاجة ما تزال ماسة للملالي وإلا فنظام موالي للغرب بشكل صرف، وهنا أن من من يتخوف من سقوط فكرة المقاومة بسقوط النظام، يطابق خطأ بين الملالي والمقاومة، المقاومة اختطفها الملالي ويجب أن تعود إلى المدني. 2026/01/13

تغريدة ثالثة

أعتقد أن الذين يرون أن إيران هي الوحيدة التي أضحت تدافع عن قضايا المسلمين -وأن ما فعلته في الشام والعراق واليمن يمكن غض الطرف عنه- يغيب عنهم أمر جوهري، وهو أنهم لا يدركون حجمهم الاعتباري، ونظر الأغيار من الأعداء القريبين إليهم بأنك فعلا تمثل المستقبل في الجغرافيا العربية قاطبة، وبالتالي فالأعداء -من الفرس واليهود- هم في أأمن أحوالهم، مستمرين في عدوانهم، عندما يتأكدون أن أغلبية الرأي العربي العام، لا تعرف قيمتها الذاتية، ولا تستطيع أن تعرف نفسها إلا بغيرها، ولاءً لإيران أو عداءً لإسرائيل، أخي العزيز، أنت في منطقة جغرافية تملك إرثا تاريخيا يقوم على معنى "الأمية الدينية" بما هي أمة القطيعة مع كل موروث أو انتماء سابق للديانة الحنيفية، كفرد له قيمة مطلقة، نعم قيمة مطلقة حرفيا، لكنه لا يدرك حجمه. هذا الذي جعله يتخبط ولا يجد في نفسه قدرة على تمثل ذاته وتصورها إلا بواسطة الآخر -حتى لو كان الحاكم-، أنت صديق نفسك الوحيد وما يحصل من حولك من تربص الجارين العدوين إنما هو اختبار وتمحيص لك لتصفية ذاتك من الدخن وتهيئتك للمستقبل إن كنت مؤمنا بوعد الله. فآن لك أن تؤمن بذاتك المستقلة. وتخلص من التبعية الطوعية التي أصل كل الداء. د/محمد عبد النور 2026/03/01

تغريدة رابعة

المحصّلة أن الغاية من الحرب الجارية هو إعادة "القلعة الجغرافية" الواقعة في الهضبة الفارسية إلى مشكلاتها الداخلية، وإنهاء حضورها في محيطها الإقليمي، وهي تملك سلاح الجغرافيا الذي يجعلها تقاوم من أجل البقاء كيانا إقليميا، إذ علة اقتحامها هو كونها كيان معطّل لتجديد الهيمنة الأمريكية على الصين وروسيا، وأن تحقق تجديد الهيمنة غير ممكن إلا بإخضاعها ككيان جيوسياسي يتمتع بمزايا طبيعية جعل من إيران "محور العالم"، والغاية هو الحد من تصرفها كقوة إقليمية ساعية للتمدد .

لذلك فإن تغيير نظام الحكم في إيران أو إخضاعه غايته تحقيق الاستقرار في "الشرق الأدنى الكبير"، إذ سيؤدي ذلك -حسب روبرت كابلان- إلى القضاء على دوامة عدم الاستقرار في الشرق الأوسط برمته، رغم أن التغيير الجوهري للنظام يعتبر في ذاته "زلزال جيوسياسي" لكون إيران تملك كل خيوط التوازن الإقليمي في المنطقة، كما أشار إلى أن صعود دول جديدة بديلة في الشرق الأوسط -تركيا والسعودية خاصة- سيحولها إلى أقطاب مستقلة تماما عن الإملاءات الأمريكية.. ما ينبئ بمآل الحكم في المنطقة إلى "أقوياء محليين ."

وعليه فإن التقارب الباكستاني السعودي التركي والمصري هو محاولة لنسج نظام إقليمي يحمي المنطقة من الفوضى، -بوصفه تقاربا يتطابق مع تنظير كابلان في كتابه "آلة نسيج الزمن" 2024-، وغير معلوم هل هو

تقارب بدافع رؤية كابلان النظرية أم أن دافعه إلى ذلك هو "الحس الغريزي" الذي يدفع أي كائن للاحتماء، إلاّ أن ما بعد الحرب الجارية سيظهر إلى أي حد كانت الهضبة الإيرانية تشل الفعل السياسي المستقل لدول المنطقة ومحاولة ترويضه وخنقه دبلوماسيا، سواء الفعل التنموي للإنسان أم الفعل المقاوم للاحتلال الأخير .

وبين هذا وذاك، ورغم أن "فهامة" الكثير من النخب والجماهير سترى في هذا نظرة أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع، إلا أن الأهم في كل ذلك هو التحرر النفسي-الثقافي الذي يجب أن يرافق هذا التحول التاريخي الذي أملته إكراهات التاريخ، والذي يصب في صالح البناء ثوريا كان أو بنائيا، التحرر الذي يعيد النخب والجماهير العربية إلى ذاتها، لتحاول بناء ذاتها المستقلة، بعيدا عن تعريف نفسها بالآخرين، وذلك من خلال تقديم الخطط والتصورات البدئية تضعها بين أي صناع القرار لعلهم يفيدون منها باعتبارها الفرصة التاريخية الأخيرة للنجاة، خطط تتعلق بنماذج التنمية الشاملة في الإقليم، وقبل ذلك وبعده خطط وأساليب مقاومة الكيان المحتل، حيث ضرورة استرجاع فكرة المقاومة التحررية من الاختطاف الفارسي الذي لم يثبت إلا أن أذرعه العربية كانت تخدم برنامجه القومي، وهذا بعيدا عن فوران اللحظة والانغماس حس المناصرة السلبي .

والأسوأ من ذلك التعلق بقشة القلعة الأخيرة التي "ترفع الأنوف"، مع نخب لا تدرك بأن الحشرجة الحاصلة ليست إلا حشرجة ما قبل الموت، فإما حث خطى نحو التحرر ثم النهوض العام بعد تحرير قبلة المسلمين الأولى، كفرصة تاريخية سانحة، وإما الاستمرار في النوم، والله قادر على كل شيء. د/ محمد عبد النور 2026/03/04

حرب النبوءات الأخروية الزائفة الممهدة لحرب الاستئناف الفعلي

عن التفسير الديني للحدث

التفسير الديني للعدوان الجاري على إيران مفتاحي، للعلم فإن الدافع الديني للأوروبيين لزرع الكيان الصهيوني في فلسطين -بناء على النبوءة الإنجيلية- هو أن وجود اليهود في فلسطين شرط لعودة المسيح المخلّص الذي سيجابه هو وأنصاره الدجال وأنصاره من قوى الشر بحسبهم؛ وعلى المنوال ذاته الحرب الجارية بمباركة ودفع من اللوبي الصهيوني المسيحي، تستهدف أساسا القضاء على النظام الديني في طهران، والسؤال بعد ذلك لماذا هذه الرغبة الشديدة في القضاء على النظام الإيراني، مادام الزعم أنه خادم للأجندة الغربية الإسرائيلية؟

والجواب هو أن إيران وبعد أن استنفذت أوراق تدخلاتها في العالم العربي بزعم المقاومة، وبعد انكفائها على ذاتها القُطرية بمقتضى تداعيات طوفان الأقصى وردع العدوان، أصبحت غير مفيدة، حيث قام نجاح تدخلاتها على "الروح الإمامية" التي -تُركت برهة من الزمان السياسي المعاصر تخرج عن مبدأ النظام القُطري لغاية في نفس النظام الدولي-، هذه الروح التي انكشف تعطلها يوم الطوفان، يوم تقرر تنفيذ عملية الطوفان بعيدا عن اليد الطولى للمرشد الأعلى، ما أذن بأزوف زمن المنظومة الدينية الإيرانية، وانكشاف أنها غير قادرة على إدارة المقاومة حسب الطلب .

وخوفا من تحول "الولي الفقيه" في طهران إلى "مقاوم وجودي" للكيان الصهيوني بعد الطوفان وتداعياته، أصبح احتكار الروح الدينية في السياسة في الشرق الأوسط لفاعل وحيد وأوحد ضرورة أكثر من ملحة، ثم وأكثر من ذلك، ضرورة عاجلة وذلك بما بدأ يبين عنه محيط إسرائيل -في دول الطوق- من روح دينية تكاد تضحى أكثر جلاء من أي وقت مضى.

وعليه، كان الفوران الحاصل في المشرق -وقلبه الشام- وتسارع نبضه هو الدافع الرئيس للصهيونية المسيحية بحث الخطى نحو إنهاء النظام الديني في إيران، لتتفرغ للمارد السني الذي يجمع بين نقيضين: 1-نقص العُدة و 2-العنفوان المتوثب، -طبعا هذه الروح التي لن يراها سطحي الفكر والرأي-، فرغم أن الحاكم العربي والإسلامي السني ما يزال متشبثا بعلمانتيه الفارغة من البعد الديني التي لا تخيف في شيء، إلا أن ما حصل في القلب من المشرق، في الشام تحديدا، هو الذي جعل الصهيونية المسيحية متأكدة أن الحرب الأخيرة الحقيقية باتت قاب قوسين أو أدنى، وأن التأخير في التهيؤ لها سيكلّفها .

لذلك فإن الترحيب السني -الذي يمثله اليوم مفكره الأكبر أبويعرب- بالحرب على طهران دارج في الجوهر في الترحيب بالمقبل من التحديات التي تفرض التهيوء للتالي، الذي هو عندنا حرب استئناف، لا حرب آخر الزمان، التي يتصورها الإمامي والإنجيلي والسني السطحي، والفارق الحاسم هنا هو أن حرب الاستئناف

الإسلامي إنما تتخذ من الروح الدينية أداة لا غير ضمن سياق الحسابات الجغرافي السياسي، الذي أضاعه الغرب والأمامي لا يعرف له رائحة .

فهذه هرمجدون الموعودة في "سهل مجيدو" بمرج ابن عامر شمال القدس المحتلة الذي قصفته اليوم إيران في ردها على العدوان، كرسالة تذكير أخيرة بأنه أفضل حالا من المارد السني القادم الذي لا يراهن على حرب نبوءات زائفة بل يراهن على حرب استئناف جادة. والله أعلم واحكم.

د/محمد عبد النور 2026/02/28

تداعيات المساس بـ"قُفل العالم" ونتائجه المحتملة

غلق هرمز ومقتل المرشد المتغيران المفتاحيان لفهم الأزمة

أهم متغيرين في ساحة الحرب الجارية هما "مضيق هرمز" و"المرشد الأعلى"، ذلك أن إغلاق الأول ومقتل الثاني سيكون بمثابة "ثقب أسود" مجهول النهايات الجيوسياسية، مضيق هرمز الذي كانت تتخذه إيران أقوى رهان يمنع الاعتداء الأمريكي الصهيوني عليها، لكون غلقه يعني قطع عصب الاقتصاد العالمي الذي هو بحاجة إلى تدفق يومي لحاملات النفط والغاز والتجارة العالمية، المرشد الأعلى الذي هو صمام أمان هيكل النظام الإيراني الذي هو العقدة التي تربط جناحي النظام الرئيسين وهما الحرس الثوري والمؤسسة الدينية، وغيابه المفاجئ سيسبب حالة إرباك كبرى يراهن ترمب والنتن على أن تؤدي إلى انهيار آليات الضبط والربط بين الجناحين لتحقيق الاختراق المطلوب.

فالواضح أن ما يواجهه الأمريكيون والصهاينة هو هيكل سياسي يربط بين حساسية المكانة الجيوسياسية ذات قدرة على التأثير في الاقتصاد العالمي من خلال إقحام أوروبا وشرق آسيا بغلق المضيق، مع حساسية المكانة الجيوثقافية ذات قدرة على التأثير في ديمغرافيا الإقليم، حيث الامتداد الشيعي في دول الخليج ولبنان واليمن والعراق، ما يعني أن الحرب أبعد عن أن تكون ذات بعد قطري محدود، حيث المساس بإيران هو في الجوهر سعي إلى إعادة هيكلة شاملة للوضع الإقليمي، وبكلفة سياسية واقتصادية ستكون جد عالية، خاصة وأن منظومة الحكم في إيران ربطت بين العاملين الجيوسياسي (أهمية هرمز) والجيوثقافي (مركزية المرشد) في وحدة واحدة، بالدمج بين الجغرافيا الثابتة والأيديولوجيا الثورية.

لذلك، كان استهداف المرشد واغتياله ضرورة قصوى للدخول في الحرب بكفة تعادل ما يمكن لإيران أن تقوم به من غلق للمضيق، فإذا كان غلق المضيق هو توجيه للصراع إلى خارج إيران لزيادة الضغط على الأمريكي والصهيوني فإن قتل المرشد هو محاولة لإشغال النظام الإيراني بنفسه، ذلك أن رحيله يعني زوال ضمانه الربط بين الحرس الثوري والمؤسسة الدينية، ما قد يؤدي إلى انقلاب أو انهيار أو على الأقل يحدث شرخا يمكن من خلاله اختراق العلبة السوداء للنظام وبالتالي اللعب على الانقسام الداخلي لمنظومة الحكم الإيرانية دون الاضطرار إلى إسقاطه جملة، حيث الخطة الثانية ستكون أكثر كلفة وهي استبدال منظومة الحكم الدينية برمتها وإعادة العلمانية البهلوية، فالنظام الإيراني مصمم بنيويا حول شخص الولي الفقيه، وغيابه يضرب التوازن ويبعثر الأوراق بشكل يصعب التكهن بنتائجه داخليا.

أما نجاح الحرس الثوري في إغلاق المضيق طويلا دون قدرة على فتحه، سيعني قطع شريان الاقتصاد العالمي بما يؤدي إلى انهيار فعلي للنظام الاقتصادي العالمي، ذلك أنه نظام مصمم على أن هرمز مفتوح دائما، فبالإضافة إلى الارتفاع الجنوني لأسعار المحروقات، وتوقف الامداد بالغاز القطري الذي يحول إجزاء من أوروبا وآسيا ظلاما،

وارتفاع تكاليف الشحن والتضخم في البنوك الذي يعجزها عن التصرف لإنقاذ الاقتصاد، شلل الصناعة الصينية التي تمد العالم، إضافة إلى نقص الامداد بالغذاء والدواء ما يؤدي إلى مجاعات، فضلا عن ان ارتفاع الوقود سيؤدي إلى إفلاس شركات الطيران وتوقف حركة التجارة البحرية وبالتالي عزل القارات عن بعضها البعض، ما يعني انهيار "الشبكة الإنسانية" التي تربط العالم ببعضه البعض في قرية واحدة، والتي تأسست منذ خمسة قرون، وذلك معنى أن هرمز -بوصفه ثالث أهم مضيق عالميا- هو "قفل العالم" الرئيسي منذ صعود الولي الفقيه إلى سدة الحكم في طهران.

وذلك هو مكمن الخطورة في إقدام الأمريكي والصهيوني على المساس بعلبة النظام الإيراني السوداء، قفل العالم المادي (هرمز) والرمزي (المرشد)، إذ أنها بالاعتداء على إيران واغتيال المرشد الأعلى تكون قد وضعت حضارتها المؤسسة في خطر وجودي حقيقي، على أن المتسبب الأول في بلوغ إيران إلى هذا الحجم من القوة الذاتية هو الغرب ذاته الذي ترك نظام الولي الفقيه يتصرف بحرية مطلقة في المنطقة ولمدة طويلة، كنظام وظيفي يحاصر منطق المشرق، تماما كما أن الضغط الإسرائيلي الكبير على القيام بالاعتداء الجاري حاليا هو نتيجة للمسايرة الغربية الكبيرة للكيان المحتل إلى حد أنه أرغمه على التصرف بما يعرض مصلحته الحضارية والتاريخية للخطر الوجودي .

وليست هناك حاجة إلى التذكير بأن العداء الإيراني للولايات المتحدة ليس بنيويا، فقد كانت إيران أفضل معين على دخول العراق وتهيئة المناخ الملائم لبسط سيطرتها المشتركة عليها، فضلا عما أدته من دور في حماية نظام الأسد لأكثر من عقد بما يخدم المصلحة الاستراتيجية الأمريكية والصهيونية في المنطقة، إضافة إلى الحرية المطلقة التي وجدتها إيران في التدخلات الكثيرة ضمن الكيانات القطرية المجاورة، عبر استعمال الولاء الديني المناقض للولاء القطري، وهو ما حصل بمباركة وصمت دولي ينافي الاتفاقيات الدولية في حماية سيادة الدول، كل ذلك يجعل من إيران في نظر المتابع دولة وظيفية استخدمت كثيرا في تحقيق غايات استراتيجية دولية، وأن ما يحصل الآن هو انقلاب على إيران بعد انتهاء مهمتها الوظيفية.

وعليه، فإن مصدر الخطر الوجودي على الحضارة العالمية الراهنة الذي مأتاه -إيران وإسرائيل- إنما يؤول رأسا إلى الطبيعية الدينية اللاهوتية للنظامين المحيطين بالمنطقة العربية، وإن كانت متخفية عند الصهاينة، فهي تتجسد في أظهر أشكالها في النظام الإيراني القائم على تراتبية لاهوتية صريحة، الطبيعة اللاهوتية التي هي مصدر الاستعصاء الحقيقي، ذلك أن اللحمة الصلبة بين الوجودين المادي (هرمز) والرمزي (المرشد) هي التي جعلت التنازل عن: النووي والبالستي والتنازل عن الأذرع العربية غير ممكن، وعززت منطق "الموت مرة واحدة."

لذلك فإن الاشتباك الحاصل حاليا، والقائم على منطق "الخيار الأخير" للطرفين الجزئيين: إيران وإسرائيل، والطرف الأكبر: الولايات المتحدة، إنما يقوم على تدافع ميتاتاريخي هو من حتميات التاريخ أيا كانت نهاياته، فالرهان الأمريكي الصهيوني على إذكاء الأزمة داخل إيران لاختراقها واستتباعها استتباعا مباشرا -بعد أن كان استتباعا بالمواطأة بين الفعل المبدئي الإيراني والتخطيط الاستراتيجي الغربي- غير مضمون النتائج إذ

يمكن أن ينقلب إلى سلوكات السلوك الشيعي إلى أعمال ميليشياوية منفلتة تنهي الأمان في الشرق الأوسط إلى الأبد بفعل غيبة المرشد، كما أن الرهان الإيراني على تدويل الأزمة قد يجمع ضدها كل أمم الأرض ويقضي على إرثها الحضاري الحديث والقديم لتنتهي إلى مجموعة دويلات، وفي كل الأحوال نحن أمام وضع جرح جدا، يخفي مزيدا من العنف والمأساوية وغموض المستقبل في الإقليم والعالم، حيث المفارقة إن ذلك يحدث والعالم العربي بين فكي كماشته لا يستطيع حركة حقيقية ولا سكون، ولله حكمة في مسار الأمور. د/ محمد عبد النور

2026/03/02

في الموقف الشرعي من الحرب الجارية

بناء على النبوءة النبوية عن فارس

يكاد يكون السجال الدائر عربيا حول الموقف من الحرب على إيران أهم من الحرب ذاتها، لما لها من مخلفات على رؤية القادم من الأحداث التي لن تستقر إلا وقد انتهى الجميع إلى الاتفاق على كونها ذات عمق ديني، إلا لمن صدئ عقله وقلبه! فهي من هذه الناحية "فتنة" حقيقية بالمعنى الديني. الحديث النبوي المتفق على صحته يفصل في الأمر -طبعا لمن لم "تقنعه" الدلائل الفعلية على أرض الواقع-، هل إيران إسلامية أم فارسية؟

بداية فلنضع المسألة المذهبية جانبا، فالسؤال أبعد ما يكون عن أن إيران شيعية وأن معاداتها سنيا يعني استعادة الجدل المذهبي القديم، هذا الذي يميل إليه أنصار إيران عند سماع التشكيك في كونها فعلا إسلامية، رغم كون المشككين في إسلامية إيران سواء من المتابعين للأحداث أو ممن اكتووا بنارها في المشرق، إنما أقاموا شكهم بناء على سلوكها الحالي في المنطقة العربية الممتد عقودا إلى الماضي، السلوك الذي يسعى المناصرون لها إلى تناسيه، هذا أصلا إن كانوا اعترفوا أنه إفساد وإجرام، فالكثيرون يعتبرونه سلوكا صحيحا يؤجر عليه الخامنئي وأتباعه..

هذا، من رغم حتمية البعد المذهبي الذي لابد مندرج في التحليل، ليس بناء على تشيع إيران لذاته، كمذهب يحق له الوجود، لكنه كتشيع مغلف بالرؤى العقدية قبل الإسلامية التي تطبع التشيع الفارسي، حيث التمييز ضروري بين التشيع العربي الأصيل، والتشيع الفارسي الذي يستبطن الرؤية الكسروية قبل الإسلامية، ومنطق مقولة الهرمزان: "أكل عُمَر كبدي يعلم الكلاب الآداب"، الكاشفة عن الغيظ الفارسي الدفين نحو تفضل العرب بالإسلام.

أتوقف هنا لمناقشة موقف من يرى استعادة منطق الصراع الفارسي العربي، وقتل أبي لؤلؤة لعمر إنما هو استدعاء مرضي للماضي؛ فلو قرأنا هذا الموقف ضمن سياق الحديث النبوي الذي يتنبأ فيه النبي بمصير فارس، وأنها ستزول ويقضى عليها في لحظة ما من التاريخ، قبل استكمال التاريخ مساره إلى غاياته الميتاتاريخية، بعكس الروم ذوي الجلد والقوة المستديمين، ذلك أن رفض اعتبار إيران فارسية يجعل الرافض في مواجهة مباشرة مع نبوءة النبي الواردة في الحديث.

على أن تأثير هذا الاستدلال ميؤوس منه عند من لم يُدرك عقلَه وقلبه قبل العدوان، فسوف لن يستوعب في لبه أي دليل مهما كان واضحا أو مقنعا؛ مع الإقرار بأن مسار الأحداث مع المارد الإيراني واستيعاب جمهور المواطنين في المنطقة العربية لحقيقته هو أكثر المسارات تحملا للزيف من ثلاث جهات :

1- جهة تبني الجمهورية الإيرانية لشعار مقاومة إسرائيل ومعاداة أمريكا.

2- جهة تبني إيران لنظام ديني (ثيوقراطي-لاهوتي) صرف هو الأقرب قلوب المستضعفين مسلمين وغير مسملين.

3- وأخيرا الطبيعة العقائدية للنظام الإيراني التي تجعل كل من يوالي الولي الفقيه، يحارب من أجله، بروح عقائدية.

هذه الأخيرة هي أكثر الجوانب غموضا وفتنة، و ظني أنها تخرج المتابع العربي عن طوره فتجعل منه في حالة "هيام" في إيران والإيرانيين من العقائديين، وذلك عندما يرى عقائدية الإيراني والشيعي العربي الموالي له فيذوب فيها، دون قدرة له على التمييز بين العقائدية والصواب العقائدي، ذلك أنه يقبل العقائدية بمجردها دون أن يمحص أنها عقائدية تقوم على الأساطير اللاهوتية للشيعة الإمامية في مسائل الأئمة وغيبتهم والمهدوية إلخ.. دون المضي أكثر في ما تخفيه أكمة العقائد الإمامية ..

ولأن فتوى تحريم سب الصحابة من طرف الولي الفقيه لا تعني شيئا أمام هول الاستعارات الإمامية من عقائد الشرق القديم قبل الإسلامية، حيث تحضر المسألة العقائدية بزخمها ليس فقط لكونها وثنيات إمامية صريحة، إنما بها يصبح الشيعي الإيراني -والشيعي العربي المستلب-، فارسيا قبل أن يكون شيعيا، بمعنى التشيع العربي الصافي الأقرب إلى الأصول التاريخية الأولى قبل تدنيسها بفلسفات الشرق الأدنى الباطنية التي جاءت الحنيفية الإبراهيمية خصيصا لتجاوزها، والتي تغدو خليطا من الوثنية والنفاق لم يحدث حتى في زمن النبي.

دعونا أخيرا نمحص من هي فارس التي ذكرها النبي بالحرف في الحديث التالي: "فارس نطحة أو نطحتان، ثم لا فارس بعدها أبداً، والروم ذات القرون، كلما هلك قرن خلفه قرن، أهل صبر وأهل جلد"(*)، فأين ومن تكون فارس هذه المذكورة غير الجمهورية الإيرانية الحالية؟ فالحديث قلل من شأن الفرس حتى أمام الروم، هذا لمن يكبر في صدره شأن الفرس من ذوي النزوع العلماني الصريح أو الخفي.

والخلاصة أن الموقف الشرعي الديني - لا يحمي المغفلين- الذين لا يدركون الزيف الحاصل بخصوص "المسألة الفارسية" كما بينته في هذا المقال، ولأن القرآن كان حريصا جدا على اليقظة الروحية وعدم الانخداع بالمنافقين ومكائد اليهود ممن يظهر الود ويبطن الحقد، وأن التعامل بما يسمى بالظاهر لا يكفي، على أن الظاهر نفسه يدين إيران بأفاعيلها، الأفاعيل التي يعمى عليها الجمهور العربي بما لا ولم أفهمه إلى غاية اليوم.. والله المستعان وهو ولي التوفيق. د/ محمد عبد النور 2026/03/07

-(*) التحقيق: أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والبزار في مسنده، وأبو يعلى، وابن حبان في صحيحه (بزيادة ونقص)، والحاكم في المستدرك. السند: يرويه عمار بن أبي عمار (وهو صدوق وثقه ابن معين والنسائي) عن أبي هريرة رضي الله عنه رفعه إلى النبي ﷺ. درجة الحديث: قال الهيثمي في مجمع الزوائد: "رواه أحمد والبزار ورجالهما رجال الصحيح". صححه الألباني في "السلسلة الصحيحة" وفي "صحيح الجامع."

عن البدائل الممكنة بعد انهيار محور المقاومة وأفول سردياته

العالم العربي في قلب تحدي الجمع بين آمال التنمية و إلزامات التحرير

لاشك أن "محور المقاومة" أصبح أثرا بعد عين، فالواضح أن الإرادة الدولية متمثلة في القوة الكبرى وربيبتها قد عزمت على القضاء عليه، إذ انطلقت بداية من بتر الأطراف أو الأذرع الممتدة لإيران في المنطقة العربية وصولا إلى الحرب الجارية على قلب المحور ذاته لكسر طموحاته التوسعية نهائيا(1)، واستبدال المنظومة القائمة على التمدد العقائدي بمنظومة حكم قُطرية الظاهر والباطن في إيران، تعود لتلتئم مع الصف والوضع العام بعد أن كسرته عقودا؛ حيث السؤال الأول المتبادر إلى السطح مباشرة بعد ذلك، ماذا عن المسألة الفلسطينية، هل ستطويها رياح النسيان القطرية؟ بل ماذا عن الطموح العبري المافوق قطري الذي سيجد في محيطه روحا عربية موغلة في القُطرية المفتَّتة؟

لا شك السؤال كبير، ومحاولة علاجه في مقال قصير لا يمكن أن يقدم الخطة التفصيلية للبدائل الممكنة، إلا أن الغاية هنا ستكون تقديم الاحداثيات الرئيسة والأساسية الممكنة لذلك، حيث الحيز الإقليمي المعني بذلك هو إقليم المشرق العربي الذي يضم شبه الجزيرة والعراق والشام ومصر، وكيف ستتصرف مع الوضع الجديد، وقبل ذلك نوايا الكيان المحتل المبيتة بخصوص تصرفه مع محيطها من دول الطوق بعد الفراغ من إيران، حيث الرهان الذي يقوم عليه الطموح العبري هو انصياعها للمشروع التوسعي بأن تكون جزءا من "محميات" إسرائيل الكبرى، إلا أن متغيرين رئيسيين حصلا قبيل شروعها في الاجهاز على محور المقاومة بأطرافه ومركزه :

الأول: ظهور "الحلف السني" بدوله الأربع كجدار صد رادع ضد التهديدات المحيطة بتلك الدول، حيث يمكن فهمه على أنه نابع من شعور غريزي بحماية الأنظمة لنفسها كإدراك ولو متأخر لمنطق اللعبة الإقليمية، على أنه سيشمل المصلحة العامة حيث الغاية هي حماية الرقعة القطرية لكل منها من التهديدات الأمنية خاصة ما تعلق منها بالخطر الخارجي والتقسيم الداخلي .

الثاني: ظهور نظام جديد مختلف جذريا عن منطق منظومة الحكم السائدة في المشرق، ويتعلق الأمر بـ"النظام السوري الجديد" بعد انهيار نظام الأسد الذي كان العمدة في أمن واستقرار الكيان المحتل (وصف الأسد من قبل الصهاينة بأنه ملك ملوك إسرائيل)، وظهور نظام مرتبط عضويا بالإرادة الشعبية العامة كونه نابعا من مخاضات الثورة السورية المطولة، فضلا عن ارتباطه العضوي بالصاعد التركي، العدو المحتمل والهدف الثاني للكيان المحتل.

فرغم ما يبدو من نزوع دول الطوق -التي تشمل دول التحالف السني ونظام دمشق الجديد- من نزوع نحو التهدئة والمهادنة إلى حد التطبيع، إلا أن المؤكد أن مرحلة ما بعد انهيار محور المقاومة ستكون له حساباته الخاصة والدقيقة، أي غير المعتادة، إذ المؤكد أن انهياره سيترك

فراغا، هو أولا وقبل كل شيء فراغ في "سردية المقاومة" التي تنتظر من يلتقطها في المنطقة .

وهنا مربط فرس المتفائلين مما يحصل حاليا في إيران من الذين يعتقدون بأن المحور الإيراني يتخذ من المقاومة شعارا زائفا حصل به الخداع فترة طويلة، وأنها الفرصة التاريخية لافتكاك السردية واستعادتها إلى العالم العربي السني، انطلاقا من أن ميل النظام العربي الرسمي للتطبيع كان دافعه الاختطاف الفارسي للمقاومة هو وأذرعه المذهبية في المنطقة، وعليه فإن تبني شعار التحرير -بديلا عن شعار المقاومة الذي حصل تدنيسه أولا، والذي يفتقد لدلالة السعي الحقيقي لإنهاء الاحتلال العبري ثانيا- شعار "تحرير فلسطين" الذي يتضمن كل المعاني والدلالات (الجغرافية والحقوقية والدينية.. إلخ) التي تتضمنها مهمة التحرير، متوقع أن ينتهي في الأخير بين يدي أحد فاعلين:

1- النظام العربي الحاكم، خاصة في المشرق، فإذا كان الواضح أنه نظام فضل مشاريع التنمية والتطوير التعميري المتعلق بالبنى التحتية، أو على الأقل كما يبدو كشعارات، وبغض النظر عن نجاحه في ذلك من عدم نجاحه، إلا أنه اتخذ من ذات الشعار التنموي ذريعة لتبني موقف المهادنة إلى حد التطبيع، مع ما اكتنف منحى التطبيع قبيل الحرب على إيران من هزة تمثل في الخلاف السعودي-الإماراتي، حيث اندفاع الأخيرة إلى التطبيع كموقف مبدئي، بعكس ما يبدو عن باقي الدول الخليجية خاصة، كموقف حتمته ظروف التحالف القديم مع القوة الكبرى، أمريكا، وهو مؤشر ثان على إمكان الانزياح نحو الجمع بين شعاري التنمية والتحرير(2)، فيما بعد سقوط مركز محور المقاومة.

2- الشعوب العربية المحكومة، خاصة في المشرق، إن فشل المنظومة الحاكمة في المشرق في تحقيق التوازن بين شعاري التنمية التعميرية والنزعة التحررية، سيجعل شعوب المنطقة تصل إلى "المسافة صفر" في مواجهة العدوان العبري الذي سيفرض عليه ما يبعده، ليس فقط، عن موجبات تحرير بيت المقدس، أولى القبلتين، بل سيفرض عليه الخضوع والتنازل عن قيمه التاريخية والدينية، وهي المواجهة التي ستحول منطقة الشرق الأوسط إلى ميدان معركة عنيف يستمر إلى غاية ظهور قوى جديدة في المشهد تفرض كلمتها على المستوى الكوني، وهو ما يعني أن الكلفة ستكون كبيرة، لوما تستدرك أنظمة الحكم في المشرق وتتولى زمام التحرير المرتبط بالتنمية، وهو ما فشل فيه محور المقاومة الآيل إلى الانهيار أيما فشل، والواضح أن الشام ومركزه في سوريا الخارجة لتوها من معركة تحرير طويلة ستكون المركز لكل تلك الأحداث.

وبين هذا وذاك، والحرب جارية للقضاء على مركز محور المقاومة فإن المآل مفتوح على كل الاحتمالات، ولله حكمة في مسار الأمور، وللحديث بقية. د/ محمد عبد النور 2026/03/09

----

(1)- رغم ما يبديه الطرف الإيراني من مقاومة للعدوان الصهيو-أمريكي، إلا أن الواضح أن المعركة قد نقلت إيران نهائيا إلى الإطار القُطري، وما تتعرض له الهضبة الفارسية من تدمير ممنهج، ستكون أدنى نتائجه

القضاء على الطموح التوسعي القائم على فكرة مقاومة إسرائيل خارج الحدود الإيرانية، بغض النظر أسقط نظام الولي الفقيه أم بقي، تدمير ستكون نتائجه الخروج من المعادلة الإقليمية، وإن كانت أسبابه العقائدية قد تبقى، كما أن علل توظيفه دوليا ستبقى خاصة وأنه سيكون ورقة رابحة لإشغال العدو السني المقبل به.

(2)- الواضح أن انقسام قوى الشرق الأوسط إلى قوى مقاومة وأخرى مطبّعة، تضمن في جوهره موقف التنمية والموقف النقيض له -الفشل السياسي والاقتصادي الذريع- عند قوى محور المقاومة، فالملاحظ يكتشف ببساطة كيف ارتبطت "عواصم المقاومة" أو تلك التي سيطر عليها المد الإيراني في العراق واليمن وسوريا -قبل فرار الأسد- ولبنان، كانت في جلها دول منهارة اقتصاديا وسياسيا، فلا الحياة السياسية خاضعة لمؤسسية صارمة، ولا الحياة الاقتصادية قائمة على نمط سيادي، بعكس دول المهادنة والتطبيع التي ارتبطت صورتها العامة بالتنمية التعميرية المادية.

ترجمات

أبعاد التدين ما بعد الحديث

تيري ماتي(*)

ترجمة : د. محمد عبد النور

لفترة من الزمن ساد الاعتقاد بأن الممارسات الدينية محكوم عليها بالزوال الحتمي في سياق العلمانية الأوروبية الكاسحة؛ لكن الذي حصل هو تخلّ عن المؤسسية الدينية أكثر من كونه تخل عن الدين ذاته ؛ لقد أدّى التعدد الهائل للمعتقدات والجماعات والشبكات الدينية إلى تفكك المشهد الديني الذي اتسم سابقا بوحدته المؤسسية التقليدية الكبرى.

أما زمننا هذا فهو زمن التأرجح بين الولاءات والانتماءات الدينية التي تهيمن عليها العوامل العاطفية والانفعالية، إذ يبدو أن إنسان ما بعد الحداثة ينزع إلى اعتبار المؤسسات الدينية أماكن عبور بدلا من كونها بيتا مشتركا يتردد عليها من المهد إلى اللحد، إنه لا يعرّف نفسه بانتمائه إلى دين معين بقدر ما أصبح متطلعا إلى أشكال مختلفة من التدين(1).

عادة ما يعتبر التدين "أسلوب اعتقاد" يتجاوز المؤسسات، أو هو منفلت عنها، دون أن يكون بالضرورة معارضا لها، تدين يتجسد في أشكال وممارسات عفوية لمعتقد ما مختلفة عن نظيراتها من الممارسات الرسمية، فإذا كان جوهر ما يسمى "التدين الشعبي" البديل عن التدين السائد، فإنه يتجلى في الممارسات الدينية حتى لو كان البديل ديانة منفتحة على التعدد، أي ديانة غير توليفية، إذ يمكن ملاحظة التعايش الذاتي بين مجموعة -غير متجانسة- من الطقوس المحلية ذات غايات محددة (مثل الحماية والعلاج)، وذلك على منوال طقوس رجال الدين الكاثوليكية التي تتقاطع مع ما يعتبره البعض ممارسات وثنية.

يبتعد التدين -مابعد الحديث- عن التشكيك في المذاهب لكونه غير معني بها، كما يبتعد أيضا عن التشكيك في التدين المؤسسي الذي ما يزال بعض المؤمنين مرتبطين به، وعلى ذلك فان التدين الشعبي المعاصر يقدم نفسه كبديل للأديان المتحيزة.

حيث يجد الانسان ما بعد الحديث نفسه ضمن سياق انتشار مؤسسات صغرى تعضده وترافقه في مساءلة سعي المؤسسات الدينية التقليدية إلى لملمة شتات المجتمع وتوحيده، حيث يتجلى التدين الفئوي المصغر(2) كأسلوب رئيسي للروحانية المعاصرة من خلال قدرته على خلق أشكال وتركيبات تديّن جديدة.

لقد أدت عولمة الدين إلى انتشار مجتمعات وتقاليد ومعتقدات صادرة من كل مكان، كما أنها جذبت عددا متزايدا من أشخاص "بلا دين" ومن المنسلخين عنه ومن غير المتدينين، وذلك بحثا عن تجارب من شأنها أن تجيب عن أسئلتهم وما يحيرهم (الحزن المرض والعزلة مثلا)، أو حتى في بحثهم عن أبعاد أخرى للواقع الإنساني، في هذا السياق من المناسب تعريف التدين الفئوي الراهن بأنه

ممارسة ذاتية في المقام الأول مستقلة عن منظومة اليقين الذي يمكن أن يصدر عن أي تدين مؤسسي.

1- تدين منفتح:

يكمن التجديد الجذري الذي طال علاقة الإنسان بالروحاني في تحرر المخيال العام وانفتاحه، فهو لم يعد خاضعا للمؤسسات الدينية أو الفكر السائد سواء كان عقلانيا أو علمانيا، ذلك أن الاعتقاد السائد هو التحرر التدريجي من المخيال والمعتقدات السائدة والأديان والأساطير، أي كل ما لا يُعتقد أنه ذو طبيعة منطقية، حيث تم استبدال هذه العناصر بالإيمان بفكرة التقدم، سواء على المستوى العلمي أو الأخلاقي.

وبعيدا عن أن يكون ميراثا مسيحيا، ارتبط هذا التوجه التاريخي، الذي تأكد بحلول القرن الثامن عشر، بنمط خاص في التاريخ الغربي الذي حقق القطيعة مع تراثه التاريخي، ما أضفى على التاريخ معنى متمحورا حول المستقبل ومرتبطا بعلاقة نفعية نحو الطبيعة.

إن تحول الوسط الطبيعي إلى وسيلة أداتية منذر بتحول الإنسان إلى غرض أداتي أيضا، الإنسان الذي تم اختزاله إلى "قوة عاملة" في عالم مجرد من القداسة يعطي الأولوية لإمكانات المستقبل على احتياجات الحاضر، لقد أدت عملية التأمين -تأمين الحياة المادية وما دونها من تأمينات عن الأخطار المحيطة بالإنسان- إلى تصاعد منطق تهميش الديني من الحياة اليومية، الأمر الذي انتهى انهيار تدريجي لنموذج التدين المؤسسي.

يعيش الانسان المعاصر اليوم في مجتمع يسير نحو ما بعد العلمانية معلنا نهاية العقلانية وفردية الاعتقاد، في هذا السياق أصبحنا نعيد اكتشاف الأمر، حتى ضمن الروحانيات والحكمة غير المؤمنة، بأنّ الدين أصبح بعدا من أبعاد الوجود في شموله، وأنّ الفرد أصبح خاضعا باستمرار لتأثير اللاعقلانية التي تهجم عليه من كل حدب وصوب؛ باختصار ليس الواقع ولا العقل ببديلين عن الأسطورة، -ولا المخيال ولا المعتقد- بقدر ما يشكلان جزء منها.

إذا كانت العلمنة كعملية تاريخية أسست لحدود العقلانية الحديثة، فإن ما بعد العلمنة عملية ألغت الحدود بين العقلاني وغير العقلاني، وبين المادي والروحي، وبين الخاص والعام، وهذا الإلغاء لم يشمل إلغاء حدود الدين مع الظواهر الخارجية فحسب، إنما شمل أيضا إلغاء الحدود بين التدين المؤسسي الرسمي وبين التدين الفئوي غير الرسمي.

يمتد إلغاء الحدود الرمزية والثقافية أيضا إلى ظاهرة التحول الديني والمذهبي الذي أصبح يحدث في وقت قياسي بعكس الوتيرة البطيئة التي كان عليها في السابق، إضافة إلى احتفاظ الشخص المتحول بكل مضامين تجاربه الدينية السابقة دون قطيعة.

التغير اللافت راهنا أيضا هو نزوع المؤسسة الدينية إلى التعايش مع التدين الفئوي واسع النطاق الذي أصبح غير متحكم في مدى سعة وسرعة انتشاره نظرا لطبيعته "المتشعبة"؛ لقد أفسح تراجع الانتماء الديني التقليدي المجال أمام بروز الميول الدينية التي تتسم بالعفوية، فضلا عن أشكال الاحتجاج الجماعي الفاعلة منها وغير الفاعلة التي يمكن أن تتخذ أيضا طابعا دينيا.

في حالة الإسلام في الغرب، أدى التباين الجغرافي الثقافي (والمؤسسي أيضا) إلى أفول الهوية الدينية

الموروثة المتسمة بالوثوقية الجماعية، مقابل صعود واع لهوية "الميلاد الجديد" (مفهوم مسيحي حاضر خاصة عند الطائفة المعمدانية (3))، هوية تجلت أكثر بفعل ضغوط الجوار السكني في الأحياء، وترسخت بفعل غياب سلطة دينية مؤسسية مجمع عليها في الإسلام تؤدي دور الرابط الجامع لهوية المسلمين في الغرب.

يتجلى انتشار المعتقدات في تعبيرات وتجارب متعددة يمكن التعرف إليها ضمن المشهد العام للجماعات الوافدة إلى فرنسا أوالتي ظهرت داخلها، بما هي حركات دينية حديثة الظهور حملت معها ممارسات طقسية جديدة تتمحور حول طقوس الشفاء وقراءة الطالع والممارسات الباطنية والعرافة.

كما يشتمل التدين الفئوي المعاصر على تعبيرات صادرة من خارج الحقل الديني، على غرار الحفلات الموسيقية التي ينجذب إليها الفرد ما بعد الحديث لتحقيق الانتشاء بسحر اللحظة الجماعية المشتركة، بوصفها ضربا من الإشباع الشخصي الذي يضم عدة مصادر (على غرار حركة العصر الجديد(4) وأفكار التنمية الذاتية).

تسهم الطقوس والانجذاب العاطفي ضمن محفل ماسوني مثلا في تجاوز البحث الفلسفي ذي الطابع العقلي إلى ما وراءه، وكذا إعادة بناء العناصر السحرية - غير العقلانية- بما يعين الأوفياء لمعتقداتهم أفرادا وجماعات على تحقيق المعايشة الحية لإيمانهم وهي أمثلة تبرز التنوع الكبير للتدين ما بعد الحديث.

تظهر دراسات استطلاعية حول "قيم الاوروبيين" انخراطهم المتزايد في العديد من التقاليد الدينية، فهم يقبلون على جماعات دينية مختلفة ويمزجون بين المرجعيات، وفي السياق ذاته نجد عددا متزايدا من أشخاص " بلا دين" يشعرون أنهم " متدينون" بناء على إحساسهم بامكان تحقيق صلة من نوع خاص بالمؤسسة الدينية.

لقد جاءت مبادرة " رواق الامم" التي أطلقتها الكنيسة الكاثوليكية عام 2011(5)، كاعتراف بالوضع الجديد للمؤسسة الدينية، واستجابة لهذا التطور قامت بفتح مساحات للقاء والتفاعل داخل المدن، مقابل ذلك فإن الأفراد الذين ورثوا إيمانهم عن طريق التقاليد العائلية لا يمكن اعتبار أصالة انتمائهم الديني إلا إذا قام على اختيار واع ومتجذر في ممارساته اليومية؛ وعليه، تجسد كل العناصر والنماذج المتقدمة عددا من السمات المشتركة لعصرنا التركيبية الخاصة بانتماء الإنسان ما بعد الحديث إلى هذا التدين المنفتح.

2- الحياة بوصفها طقسا

يفضل إنسان هذه المرحلة أن يشق طريقه الخاص بنفسه، وأن يكتشف الحقائق بنفسه أيضا، وذلك من خلال تجربه الأشياء بشكل ملموس، وكذا استعمال بداهته في التحقق، ومفضلا كل ذلك على تلقي المعرفة الصورية والمشافهة بل وحتى التأمل.

إن ما تقدم يحيلنا إلى الأهمية التي أولاها أغناطيوس دي ليولا في ممارساته الروحية للإرادة والتجربة الشخصيين، "إذ كثرة المعارف ليست هي ما يشبع الروح، إنما الشعور الباطن بالحقائق وتذوقها المباشر يحقق ذلك"، فـ"الانتماء الفكري" لم يعد شرطا أساسيا في تحقيق الاشباع الروحي، إذ أن قيمة التجربة تتحدد في

أولوية الممارسة، بما هي المكانة التي أصبح يتبوؤها كل من الجسد والمعنى في هذه الرحلة الروحية.

تستند الحركات الدينية النيو.بوذية، -التي أصبح الأوروبيون يرتادونها بشكل كبير، خاصة المتعلقة بطقوس الزن والبوذية التبتيه-، على التجديد المستمر لطقوسها بواسطة نواة ثابتة من الاتباع، وهو ما يكشف عناية تلك الحركات بعنصر التجربة في هذا السياق؛ بذلك تظهر البوذية بوصفها مجموعة من المبادئ أكثر من كونها مضامين عقائدية، إذ يتعلق الأمر بالتزام ممارسات معينة (فعالية تحقيق الخلاص أو التحرر الروحي)، بدلا من الانخراط في عقيدة ناجزة وتامة مسبقا وقائمة على معيار محدد للحقيقة الدينية، حيث لا غاية أسمى من المذهب المنتحل والطقوس المتكررة والتجربة المعاشة.

يمكن مقارنه مفهوم "الحالة الروحية" في التقليد البوذي -خاصه في مذهب الزن- مع مفهوم "الحديقة اليابانية" [في ديانة الشنتو]، حيث الطبيعة المتسمة بأنها فاتنة وثابتة، وهي ذات الطبيعة الهشة التي تحتاج إلى العناية الفائقة من طرف البستاني، وعلى المنوال نفسه يجب أن يجتهد الاتباع يوميا للحصول أو للحفاظ على أفضل حالة روحية ممكنة، لذلك فإن الأمر متعلق بسلوك يومي أكثر من كونه متعلقا بطبيعة الاعتقاد، ذلك أن الممارسات الروحية التي يُستفتح بها اليوم تؤدي دور الأداة أو الوسيلة في تطوير الذات.

ما تقدم عن البوذية ينطبق أيضا على الإسلام كما يمارس في الغرب، بوصفه شعائر تؤدى اختياريا وبشكل واع، حيث يشهد الانجذاب إلى ممارسة الشعائر الإسلامية التي تتمحور حول الصلوات اليومية الخمس على وجود رغبة في تحقيق تدين مبني على تجربة معاشة بطريقة حسية، فمن خلال التزامه وقدرته على التعبير عن تجربته للآخرين، يسعى المسلم الغربي إلى إيجاد معنى لواقعه المعيش ويشير به -من خلال سردية شخصيه مصغرة- إلى غياب سرديات توحيديه كبرى عند المسلمين.

تكمن أهمية الممارسة في التدين الذي تؤدي فيه الطقوس (الشعائر) دورا محوريا، حيث تستدعى الجوانب الجمالية والرمزية في الممارسات لإضفاء السحر على الحياة اليومية، ودلالة السحر:" ترديد تعاويذ راقية شعريا ذات رونق أسلوبي وبعد عجائبي-".

تتيح الطقوس، كونها تجربة متجددة، إمكان الإحياء المستمر للشعور الأصلي، وفي الوقت نفسه تجدد الجماعة الروحية من خلالها قيمه المساواة بين الجميع غنيا وفقيرا ومن جميع الأصول، حيث تحقق الطقوس التي يؤديها المشاركون في حفل ما بشكل جماعي قيمه المساواة.

يعد "البعد الشعوري" عنصرا أساسيا في الأشكال الجديدة للتدين، من حيث الشدة والتميز والإحساس بعمق الانتماء للعالم والآخرين، إذ أن غاية الإنسان ما بعد الحديث هي الوصول إلى معايشة المشاعر وتحقيق الانتشاء؛ تتجلى الجاذبية المعاصرة لـ"الشعوري" خلال اليوم العالمي للشباب (JMJ) كمناسبة زاخرة بالمشاعر الجماعية، وكتجربة مشاركة للحظات الفوران، تتخطى حدود الطقوس المعتادة، بفعل حماسة ورغبات المشاركين.

كما يمكن أيضا إدراج الحفلات الليلية الصاخبة وحفلات التكنو ضمن السياق الديني، بفضل طبيعتها الجذبية التي تصهر الجميع في قالب عاطفي موحد؛ حفلات تتخللها لحظات انتشاء عارم تفصل الانسان عن ذاته

الحقيقية، كما يبدي المشاركون استعدادهم التام لقبول الانجذاب إلى جو الانتشاء والانصهار التام في المجموعة.

تستند وضعية المناخ الفكري العامة المميزة للفرد المعاصر إلى علاقة من طبيعة جديدة مع المؤسسات الدينية، المؤسسات التي أصبحت تمثل -وبشكل متنام دور الوسيط بين الفرد والمجال الروحي أكثر من كونها أطر يجب الخضوع لها .

لقد أصبحت المؤسسات الدينية مؤسسات مرافقة للفرد وظيفتها الأسمى أن تشكل مصدرا للمعنى ووسيطا يمنح الشرعية، فقد أصبح الإنسان المعاصر خاضعا لها ومعتمدا عليها دون أن يشعر بتبعيته لها ولا أنه مدين لها، لذلك تبدو العلاقة مع "قائد روحي" شرطا ضروريا -بديلا عن المؤسسة- للدخول في تجربة دينية حقيقية تقوم على بناء علاقة بين الشيخ والمريد، خاصة في البوذية التّبتية .

ينظر الآن إلى المعلم الروحي باعتباره مستودعا للمعنى، لا بوصفه حائزا على معرفة أو مالكا لحقيقة مقدسة، حيث المطلوب منه -كمعلم روحي- نقل تجربته، وبتعبير أدق تبني طريقة أو منهج ينقلها إلى المريد، بدلا من نقل مضامين عقائدية ناجزة وتامة، وذلك حتى يتمكن المريد من اكتساب خبرته بنفسه؛ ومن الأمور المعتبرة في المعلم أيضا، سلوكه اليومي والكاريزما التي تدل: أ- على أن المعلم الروحي هو "الشخص المناسب" في الوقت المناسب، بوصفه مثالا يحتذى به في الحياة، ب- وكذا المرجع الذي يمثل تقليدا راسخا، بينما المؤسسة هي التي تضفي الشرعية على المعلم المؤهل -الذي كان مريدا- لنقل تجاربه هو الآخر.

3- الترحال الروحي:

في عصر ما بعد الحداثة لا يخضع الأشخاص إلى أحكام حدّية في تدينهم، مثل أحكام الانسلاخ عن الدين أو الاهتداء الديني الخالص، فالمرء لا يكابد القطيعة المطلقة مع الدين، ولا يعايش الالتحام التام معه؛ لقد أضحى إنسان ما بعد الحداثة مترحلا في تدينه، يبحث عن "ملاذات وجودية" يستريح فيها برهة قبل استئناف المسير، لذلك فقد يصادف أنه يفضل التكتم عن محطاته الروحية فلا يفصح عنها، لكنه يبقى دائما مستمسكا بصفه السائر في الطريق.

في هذا السياق، يعد مفهوم الترحال الوجودي وصفا مناسبا للوضع الديني الراهن، المقابل لسكونية الإيمان والاهتداء التقليدية، لقد أحيا الترحال الديني الوجودي نمط الحياة العتيق في ذات الوقت الذي يساير فيه التقدم التقني الفائق، إذ لا يستنكف أصحاب هذا النوع الجديد من التدين من قطع المسافات الطويلة بحثا عن نقطة استقرار، حقيقية كانت أو رمزية.

فالمترحل يرغب في ممارسه تدينه دون الانتماء إلى أي هيكل مؤسسي محدد، محتفظا دائما بإمكان التراجع عن مساره الروحي، فليس الأمر متعلقا بخيار نهائي بقدر ما هو متعلق بتجارب ذات طابع يومي، وذلك باستبدال المقولة العتيقة "كن ما أنت عليه" بمقولة "كن ما ستصبح عليه"، ذلك ما سيؤدي إلى تغيير عميق في الهوية الفردية للإنسان ما بعد الحديث .

يقوم التزام المتدين المعاصر على طبيعة متقطعة وتجزيئية - غير كلية-، فهو يفضل التفاعل مع حدث ما أو لحظة مميزة على أن ينخرط في التزام هيكلي ثابت،

إنه يفضل التركيز على التجارب المفردة بدلا من التقيد بإطار بنيوي يجد أنه ملزَم بتبني كل جوانبه طيلة حياته.

هكذا، يمثل الحج إلى سانتياغو دي كومبوستيلا(6) نموذج تدين مثير للاهتمام في عصرنا، إذ يزور المدينة الدينية المتدينون وغير المتدينين على حد سواء ودون أدنى صيغه إلزام او يقين ديني؛ فهو مثال على ما طال هوية المترحل المعاصر التي لم تعد قابلة للتعريف التقليدي لكونها غدت هوية تعددية، تعدد تجاربه وتفاعلاته، وتعدد انتماءاته وممارساته وحتى تعدد معتقداته أحيانا؛ نحن إذن أمام وفرة من المسارات الشخصية والتكتلات الجماعية العابرة الساعية وراء المعنى، في ذات الوقت الذي تقوم فيه التكتلات على المشاركة الوجدانية والأخلاقيات المشتركة.

إذ بهذا يكون قد تم تعويض المظاهر الدينية التقليدية بتدين يتجلى في مختلف الاعتقادات الممكنة عن وازع داخلي وروابط شعوريه مشتركه؛ إن سياق هذه الانشقاقات الوجودية الدينية لا يعكس سوى حالة تفكك يعرفها الهيكل الاجتماعي العام، يكشف عنه سواد الطابع المجهري للتكتلات الجماعية التي تتكتل في معازل وشبكات، وتلتحم في روابط اجتماعية حرة، كما تشكل لنفسها قيما جديدة خاصة بها، وتنتخب أجوارا رمزيين لها في العالم تختارهم .

كل ذلك، أدى إلى تشكل هوية مشتتة للإنسان ما بعد الحديث، هوية تعددية غير متجانسة تتجسد كلملمة تجميعية لـ"الأنا" المشتتة والباحثة عن معنى يعايش حسيا، أكثر من بحثها عن معنى مصاغ نظريا، والباحثة أيضا عن روابط حية وفاعلة أكثر من كونها روابط جامدة وصماء.

الهوامش:

(*)- ورد مقال تيري ماتي في الكتاب الجماعي حول الإنسان مابعد الحديث، مجموعة من المؤلفين، بإشراف ميشال مافيزولي وميشال بريس، بمشاركة مركز البحث في اليومي والراهن (CEAQ) جامعة باريس5، ضم الكتاب 13 بحثا ومقالا من أعضاء مركز البحث (CEAQ) والذي أسسه ويترأسه ميشال مافيزولي، عالم اجتماع فرنسي منظر مابعد الحداثة في فرنسا. والمترجم: د. محمد عبد النور أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية، الجزائر، انتمى سابقا إلى مركز (CEAQ)، ترجم أيضا كتاب مدخل إلى علم اجتماع المخيال، الصادر عن المركز العربي بالدوحة 2018، لكاتبته فالتنينا غراسي الباحثة في مركز (CEAQ)، معلومات المقال المترجم:

Thierry Mathé; Démentions de la religiosité postmoderne; p119-128 dans: Michel Maffesoli et Brice Pierre avec la participation du CEAQ; l'Homme Postmoderne; Francois Bourin Editeur; Paris 2012.

(2)- ترجمتُ كلمة (religiosité) بعبارة "التدين الفئوي" وذلك لكونه في مفهومات مافيزولي الرئيسة ولأن دلالته عنده تتوسط المؤسسية التقليدية الآفلة

والفردانية المطلقة الآفلة أيضا حسب مافيزولي حيث العصر الراهن عصر عودة القبيلة بمفهومها العتيق بما هو جماعاتية صغرى. (المترجم)

(3)- تعتبر الكنيسة المعمدانية أكثر الطوائف المسيحية تاكيدا على مفهوم "الولادة الثانية" أو "الميلاد الجديد"، المفهوم المقترن بالتغطيس في الماء الذي يحمل دلالة موت الإنسان القديم ودفنه ثم الخروج من الماء كانسان ولد من جديد. (المترجم)

(4)- حركة العصر الجديد أو New Age هي تيار فكري روحاني أقرب الى اللادينية يعتبر خليطا انتقائيا من الفلسفات الشرقية، والروحانيات الباطنية، وعلم النفس الحديث، والعصر الجديد معتقد مستمد من علم التنجيم ونصه أن البشرية الراهنة تعرف انتقالا من عصر الحوت (عصر الأديان المنظمة والقيود) إلى عصر الدلو (عصر الاستناره الروحيه والسلام العالمي والوعي الفردي الكوني) (المترجم)

(5)- مبادرة أطلقها المجلس البابوي لفتح قناة حوار بين المؤمنين المسيحيين وغير المؤمنين (من الملحدين واللاادريين والعلمانيين) بهدف كسر العزلة وإنهاء الصدام وعدم الإعتراف، وكذا مناقشة القيم الكبرى بلا غاية تبشيرية او إقناعية.

(6)- مدينه إسبانية - تقع في إقليم غاليسيا-، تعتبر ثالث أهم مزار ديني مسيحي في العالم بعد القدس وروما، في كاتدرائيتها يقع ضريح القديس يعقوب بن زبدي، أحد حواريي النبي موسى عليه السلام، الذي نقل جثمانه من فلسطين إلى مدينة سانتياغو دي كومبوستيلا بعد إعدامه عام 44م -حسب الروايات- ؛ شهدت المدينة عام 2024 عدد حجاج قارب نصف المليون زائر ممن نالوا "شهادة الكومبوستلا" التي تثبت قطعهم مسارا طوله على الأقل 100كلم مشيا إلى الكاتدرائية، وهي حسب سياق النص لم تعد مجرد مزار للمتدين التقليدي بل غدت محجا يستقطب كل باحث عن تجربة روحية مرتبطة بالتأمل والرياضة البدنية فضلا عن كونها سياحة ثقافية. (المترجم)

التدين الفئوي، هل هو أمر ممكن في الإسلام؟

تعقيب على الدراسة المترجمة: أبعاد التدين ما بعد الحديث(*)

انطلق تيري ماتي من تقرير حقيقة محورية في دراسته وهي أن الإنسان ما بعد الحديث، وعلى عكس ما كان متوقعا، لم يتخلّ عن التدين، إنما تخلّيه كان المؤسسة الدينية التي تشرف على الدين وتمثّله، ونتيجة لذلك تفتّت التدين فاستحال إلى تعددية كبيرة جسدتها ظاهرة "التدين الفئوي"، أو قل الجماعاتية الدينية الصغرى، التي تقع بين الفردية والمؤسسية، فلا هي فردية خالصة حيث ارتباط التدين بالجماعية، ولا هي مؤسسية خالصة حيث يتحول التدين إلى ضرب من الشعائر والطقوس التي لا روح فيها.

طبعا المؤسسة الدينية ما تزال حاضرة، لكنها وبفعل توسع ظاهرة التدين الفئوي أصبحت مجرد "أماكن عبور" بعد أن كانت الغاية من ارتيادها تقديم الولاء والخضوع، أصبحت "أماكن عبور" لكونها مكانا مناسبا لممارسة الشعائر والطقوس التي هي وقود التجارب الدينية الفردية، فالحاجة إلى المؤسسة الدينية انتقلت من كونها مركز لإثبات الولاء والخضوع إلى كونها أداة ووسيلة لتلبية الحاجة الفردية للتدين، فهي لم تعد بيتا يفرض على الفرد زيارته دوريا، بقدر ما أصبح ارتياده خاضعا للحاجة الفردية.

ولعلها الحقيقة التي تطابق الحال التي عليها واقع التدين في العالم الإسلامي اليوم، فسواء تعلق الأمر بالمؤسسات الدينية الكبرى أو الصغرى(1)، فإن المؤكّد أن الهيكل المؤسسي لم تعد له الهيمنة الكلية على الفرد، بل أصبحنا نلاحظ بوضوح أن الفرد يرتاد المسجد(2) بدافع الانجذاب إلى أداء الصلوات المفروضة أو طلب فتوى بخصوص أمر ديني أو دنيوي، وكذا ما تعلق بالمؤسسة الدينية من تعليم ديني، سواء تعلق الأمر بالدروس المسجدية أو تعليم الناشئة أساسيات التدين من حفظ المتون ومبادئ التدين العملية من تعليم الصلاة إلخ، وحتى إعلان الدخول للإسلام في المساجد خاصة في البلدان غير المسلمة، حيث الواضح خصوصية المؤسسة الدينية في الإسلام هو احتفاظها بحد أدنى من التواجد في الحياة الفردية كمؤسسة لتحقيق أدنى حدود التدين، بعكس التدين الفئوي الكاثوليكي كما عرضه ماتي حيث ضعف الارتباط بالمؤسسة الدينية إلى درجة تحولها إلى مجرد حالة شبه متحفية.

وعلى حقيقة أن النزوع نحو التدين في العالم الإسلامي أخذ الطابع الفردي -بديلا عن التدين الفئوي كما وصفه ماتي-، باعتبار أن التدين الفردي حالة غير ممكنة في النموذج الكاثوليكي، وذلك لارتباط النصرانية الشديد بالمؤسسية وانقطاعها عن النص المتعالي وارتباطها أيضا بحتمية التجسد روحيا، فإن فردانية التدين الإسلامي هي بالجوهر ممكنة وذلك لتعالي النص المؤسس أولا، حيث يمكن للفرد أن يتعامل مع النص تلاوة وتطبيقا دون ارتباط بأي نموذج تاريخي أو نص إنساني، فالمتفق عليه إسلاميا هو خلود النص القرآني بفضل الحماية الإلهية له بما يجعل منه

مؤسسة قائمة لذاتها، وكذا الطابع المتعالي للمؤسسة الدينية حيث المؤسسة في الأصل الإسلامي أداة للارتقاء الروحي، بما هو الوصل بين العالمين الأرضي والغيبي.

وعلى ذلك، فإن العالم الإسلامي لا يعدم وجود "تدين فئوي" منتشر على نطاق واسع، لكن المفارقة أنه غير نابع من الظروف ما بعد الحديثة ولا بيئتها، بل هو نابع ظروف لقاء التقاليد الحنيفية بتقاليد الأفلاطونية المحدثة، حيث صلة الوصل بين التقليدين الفئويين الإسلامي الراهن والغربي ما بعد الحديث، هو صدورها عن مبدأ الفيض الأفلوطيني، وحيث الحنيفية الأصلية متمنّعة عن الفيض، لكونها صادرة من نص متعال المصدر، بما هو الإله متكلم للإنسان عن طريق النص، مقابل الأفلوطينية بوصفها صادرة عن تصور إنساني للإله، ذلك أن المبدأ الحنيفي المؤسس هو نفي صدوره تصور للذات الإلهية عن العقل الإنساني، وهذا ما يجعل من كونية الإسلام ممكنة، وبالتالي نفي "التدين الفئوي" التاريخي عنها.

فرغم كون الجذر المؤسس للتدين الفئوي الطرقي، بصيغه القديمة والمحدثة(3)، نابع من ما أصاب الفكر الديني في الإسلام عموما من تفتت وتشتت بفعل التراجع الحضاري، والانكفاء على الذات المحلية التي ألغت الانتساب الكوني للسنن المحمدية الشعائرية والتشريعية، تماما كما ذهل المسلمون عند بداية انحدارهم عن جذورهم الحنيفية التي بفضلها حصلت الفتوح، إلا أنه وجد وصلا بالتدين الأفلوطيني المسيحي الزاهد، إما زهدا في الرفاه المادي أو زهدا في الشوكة السياسية، فضلا عن الفهم المبتور لمفهوم التسامح الديني كما سأعرض لها.

حيث أكد تيري ماتي على أن الإنسان ما بعد الحديث لا يعرف نفسه بالانتماء إلى دين معين، وأنه يتطلع إلى أشكال مختلفة من التدين، وأنه تدين بعيد عن التحيز، ذلك أن عولمة الدين منعت المؤسسة الدينية من احتكاره، وأنها -أي العولمة- اختزلت الدين إلى مجرد تعبير عن "حيرة وجودية"، ثم أسقطت جدار الفصل بين المؤمن وغير المؤمن، وجعلتهما على قدم المساواة، وأخيرا تسببت عولمة الدين في القضاء على منظومة اليقين، اليقين الإيماني الذي هو في الأصل رغبة مؤسسية، حسب ماتي.

كما نظّر ماتي لتدين من دون حدود، ولتدين فردي وفئوي يجمع بين شعائر وطقوس وعقائد أديان عدة في الآن ذاته، بله تدينا لا يفرق بين المؤمن به وغير المؤمن، ثم انتهاء إلى تنحية مبدأ اليقين من التدين، فخلص كما تقدّم إلى أن يكون مجرّد حيرة وجودية تنتاب المؤمن يعالجها بشكل انتقائي كل مرة، بينما "الحيرة الوجودية" في الحنيفية الإسلامية ليست إلا بداية الطريق نحو اليقين الإيماني، الذي يتطور بناء على مسار يتناوب بين اليقين والشك، لكن في نسق تصاعدي، أعني دون مراوحة صفرية، ذلك أن التصور الاختزالي الذي طرحه ماتي عن الدين هو الذي يؤدي إلى المراوحة غير المجدية، حيث يمكن قراءة ذلك من منظور الإسلام، كما يلي:

1- القول بالتدين دون الانتماء لدين ما يخرم مفهوم الدين ذاته، رغم أن الإسلام من حيث كونه دينا يلغي الدين كتصورات كلية وجمعية مسبقة، ويبني التدين على الفرد، ثم يبنيه أيضا على تعامل ذلك الفرد مع

الجزئيات العينية التي تطال حسه مباشرة، باعتبار التحقق والتثبت الحسي الدليل على عقلانية الإيمان.

2- التدين بالأخذ من خارج الدين الواحد يخرم ادعاء التدين، لكون الدين يطرح نفسه كمقترح وحيد، رغم أن الإسلام في الجوهر هو خلاصة للأديان السماوية منها والإنسانية، ويشمل استباق كل مفهوم ديني يمكن أن يصل إليه البشر لاحقا، باعتبار مصدريته المتعالية المهيمنة على الإنسان.

3- عدم التمييز بين المتدين والملحد، باعتباره إنهاء سفسطائيا غير مباشر للدين، على أن الإسلام من حيث المبدأ هو قطيعة مبدئية مع الأديان بصيغة: "لا إله"، ثم إثباتا له بحسب التصور الحنيفي عنه: "إلا الله"، لذلك كان الإسلام خروجا عن كل الموروث الديني السابق، بما هو طبيعة في الأديان السابقة، وأنه دين فتح طريقة جديدة للتدين أكثر ارتباطا بالفطرة الطبيعية القائمة على الحس والخلو من المسبقات الصورية.

4- تعريف التدين بكونه حيرة وجودية مبتدأ ومنتهى، بينما الإسلام يعتبر الحيرة الوجودية ضرورية، سواء كلحظة ابتدائية للدخول إلى الإيمان الإسلامي، وباعتباره لحظة دورية تنتاب المؤمن كل مرحلة لتنقله من مستوى إلى مستوى أعمق كل مرة: قال النبي "إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق".

بعد ذلك، أورد تيري ماتي ذكر الإسلام مرتين في سياق المقال، أورد في الأولى أفول الهوية الدينية الجماعية لمسلمي الغرب المتسمة بالوثوقية الجماعية حسبه، وصعود هوية بديلة هي هوية "الميلاد الجديد"، الهوية ذات الأصل المعمداني، والتي ترسخت أكثر بفعل ضغوط الاندماج في الجوار السكني لمسلمي الغرب، وكذا غياب السلطة المؤسسية الدينية المجتمع عليها، ولو من داخل ديار الإسلام.

أما الثانية فأشار بها إلى انجذاب المسلم لأداء الصلوات اليومية بوصفها رغبة في تحقيق تدين مبني على تجربة معيشة بشكل حسي، وبوصفها مبرزة له كفرد ممثلا لهوية يظهر بها خصوصيته أمام الآخرين، وكذا يجد بها معنى في واقعه الفردي في ظل غياب سردية جماعية كبرى توحد المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

أما ما تصوره تيري ماتي بأنه خاص بالطائفة المعمدانية، أي فكرة الميلاد الجديد، فهو متعلق باشتباهه بفكرة التجدد الذاتي في الإسلام، بما هي العلاقة بين التجربة الروحية القائمة المعايشة الحسية والعينية باعتبارها اختبار للوجود والحقيقة الدينية، على غرار التجربة الإبراهيمية في البحث عن الذات الإلهية (هذا ربي) واليقين الإيماني (أرني كيف تحي الموتى؟)، فهي تجارب تحقق وتحري مستمرة، لا تحصل مرة واحدة فقط لتحرر المتدين من إيمانه الوراثي إلى الإيمان التحقيقي، كما في المعمدانية، إنما تحصل باستمرار مع المتدين المسلم في الحالة السوية.

أما اعتبار ماتي بأن انجذاب المسلم لأداء صلواته الخمس، بوصفها حالة تحقيق حسي مستمر لهويته فينسجم مع طبيعة الإسلام الاختبارية، اختبارا تبادليا بين الإنسان والرب، حيث الإنسان يختبر الحقائق الدنيوية بحسه تماما كما يطلب منه تحقيق الحقائق الدينية حسيا عبر الالتزام بشعائر محددة

ومتفق عليها، بينما قوله بأن التدين الفردي تعويض عن غياب الهوية الجماعية المؤسسية، فقائم على إدراك مجتزأ عند ماتي للعلاقة بين الفردي والجمعي في الإسلام، وهو أن مجرد التنزيل الفردي للشعائر عند الفرد يكون قد حقق الجماعية المؤسسية بطريقة غير معلنة وآلية، وغير ظاهرة إلا بعد التحقق الطويل والعريض بأن الفرد المسلم في أقصى الشرق يقوم بذات الشعائر التي يقوم بها فرد مسلم آخر في أقصى الغرب، ما يعطي للشعائر الموحدة في الإسلام -بفعل التبعية الحتمية للتأسيس المحمدي لها- بعدا جديدا لمفهوم المؤسسية غير وارد في أدبيات الحداثة وما بعدها، يمكن أيضا إسقاطه على مختلف الجوانب المؤسسية في مجتمعات الإسلام لاستكشاف وحدتها المؤسسية التطبيقية دون أدنى الحاجة إلى هيكلية تنظيمية صناعية، ولأن التطبيقية صادرة عن توارث تربوي وعملي مباشر ينتقل من جيل إلى جيل، مع وفرة نصوص مرنة متداولة حول الشعائر والممارسات التطبيقية على المستوى النخبوي نابعة من التراث النبوي ذاته.

أخيرا، فإن سياق التدين ما بعد الحديث كما طرحه ماتي في دراسته، يلتقي مع السياق الإسلامي من الناحيتين التاريخية والمعيارية، أما من الناحية التاريخية فقد تبين كيف التقت حركات التدين الفئوي المتمثلة في الطرقية بوجهيها الصوفي والسلفي، ووجهيها الحديثين التبليغي والقرآني، لقاء الحنيفية بالأفلاطونية المحدثة، ومن الناحية المعيارية فإن التدين ما بعد الحديث التقى مع المعيار الإسلامي الرئيسي في الإسلام وهو المعيار الحسي القائم على التجربة المعيشة بوصفه عمود التجربة الدينية في الإسلام، ما يجعل من الطرح ما بعد الحديث مدخلا مهما في فهم التجربة الدينية الإسلامية وصلتها بالتجربة الدينية ما بعد الحديثة، فمن جهة كونها تعبيرا عن أفول المؤسسية الدينية في الغرب، في ذات الوقت باعتبارها المدخل الأمثل للتدين الإسلامي الجامع بين الفردية الصرفة والمؤسسية المتشكلة عفويا بين مسلمي المشارق والمغارب. والله أعلم وأحكم د/ محمد عبد النور 2026/03/08

(*)- تيري ماتي، أبعاد التدين ما بعد الحديث، ترجمة: محمد عبدالنور، نشرة الفكر، العدد الخامس، مارس 2026

(1)- في العالم الإسلامي والعالم العربي خاصة مراكز مؤسسية دينية كبرى عابرة للدول وهي: مكة والمدينة في الحجاز، الأزهر في مصر، الزيتونة والقرويين في المغرب الكبير، وعلى ما تعرفه تلك المؤسسات اليوم من انخفاض حاد في منسوب التأثير خاصة ما تعلق بالمواقف السياسية حيث هيمنة الدولة المدنية على القرار، فضلا عما تبقى لها من جزء يسير من الاستقطاب في مجال التعليم الديني خاصة المدينة المنورة والأزهر التي ما تزال تستقطب طلابا من أنحاء العالم الإسلامي، فضلا عن الجامعات الإسلامية الملحقة بالنظام التعليمي الأكاديمي، وهو ما يشمل أغلب الدول العربية، ثم من بعدها المؤسسات المسجدية الكبرى على غرار جامعي الجزائر الأكبر ومسجد الدار البيضاء، فضلا عن مساجد دول الشرق والشرق الأقصى الإسلامية وغير الإسلامية وصولا إلى مسجد باريس، ثم مراكز الإفتاء ومواقيت الأعياد إلخ.. وانتهاء إلى مساجد الأحياء الصغرى والكبرى، ثم المصليات التي

تتواجد في الأماكن والمؤسسات العامة والخاصة، المفتوحة خصيصا لأداء الصلوات مع حضور لدروس الوعظ الديني في بعض أصنافها بشكل متقطع أو مستمر، فضلا عن المساجد الجامعة التي تؤدى فيها الجمع الأسبوعية، دون إغفال المراكز الثقافية الدينية الإسلامية في العالم عامة التي تحتضن نشاطات دعوية وفكرية إلخ، وأغلبها مؤسسات تزاوج بين الشعائر وتقديم خطاب ديني توجيهي عام، حيث اعتبر شريعتي أن المساجد مكان خام يمكن أن يكون في حالة نشاط دائم دافع للنهوض، وذلك للشرعية التأسيسية التي تحوزها المؤسسة الدينية سواء في التصريح القانوني أو قلوب المؤمنين.

(2)- أو ما شابهه من الزوايا والتكايا والمحاضر والحوزات والحسينيات، على ما في تلك المؤسسة من قرب وشبه بالتدين الفئوي المقصود في دراسة تيري ماتي، وذلك لبعض المميزات المماثلة للتدين ما بعد الحديث الموجود في تلك المؤسسات من قبيل الانفعالية والاستقلالية، ذلك أن القاعدة تتمثل في ترابط المساجد ذات الهيكل الموحد ترابطا يقوم على تشابهها ومهمتها الموحدة، المتمثلة في أداء الشعائر والإفتاء، والتعليم الديني يغيب ويحضر، لكن بالنسبة للمؤسسات المذكورة تضيف إلى السمة الموحدة بعض الميزات الترابطية بين مريديها وتؤسس استقلاليتها التي غالبا ما تتمحور حول شخصية تفرض سلوكها وتفكيرها على أتباعها..

(3)- الصيغ الطرقية للإسلام متعددة الأطياف ومتباينة في استيعابها للحنيفية، فقد تراوحت بين الباطنية العنيفة على غرار الإسماعيلية والحشاشين والمريدية الطرقية الطقوسية، والتي تباينت في سعة الانتشار أو ضموره، فضلا عن تراوحها بين العناية بالتربية الصوفية أو العناية بالتصوف الفلسفي، ومعضلتها المؤسسة مسألة الفهم المغلوط لمبدأ التسامح وسحبه من التربية إلى الجانب المعرفي، وقطع صلة المعرفة العقلية بالأثر السياسي الواقعي، وهي نفس معضلة الطرقية السلفية التي تراوحت بين التوجه العنفي والتوجه العلمي، ومعضلتها المؤسسة المتمثل في عدم النظر إلى التدرج الواقعي والانكفاء عن الفعل السياسي واختزال الدين في الشعائر، فضلا عن جماعات التدين الفئوي التي تعاني من الاختزالية على غرار جماعة التبليغ الذاهلة عن منطق الشوكة في الإسلام والتي هي أميل إلى الطرقية الصوفية التي تأسست في ظروف الفاقة المادية، وجماعة القرآنيين الذاهلين عن منطق الزهد، وهم أميل إلى الطرقية السلفية التي تأسست في ظروف الرفاه المادي.

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة

شهود واستخلاف: الابستمولوجيا الخلدونية. أدلة الكيان الروحي.

حقوق وتمكين: تفكيك مركزيه التمويل وفوقية التقلين. مصدر قوة المجتمع وأصلها.

قضايا وآفـاق: المواطنة بين الكلالة والحركية. معوقات الهيمنة الامريكية على العالم.

ترجمـــات: أبعاد التدين مابعد الحديث. التدين الفئوي. هل هو أمر ممكن في الإسلام؟

أكاديمية مسالك المعرفة

العدد الخامس
شهـر مـارس
2026م/1447هـ